Einleitung in das Neue Testament

Von

Dr. Max Meinertz

ord. Professor der neutestamentlichen Exegese an der Universität Münster i. W.

Mit vier Handschriftentafeln

4., völlig neubearbeitete Auflage

Verlag Ferdinand Schöningh / Paderborn

Wissenschaftliche Handbibliothek,

eine Sammlung theologischer Lehrbücher

Einleitung in das Neue Testament

Von

Dr. Max Meinertz,

ord. Professor der neutestamentl. Exegese
an der Universität Münster i. W.

Mit vier Handschriftentafeln

Vierte, völlig neubearbeitete Auflage

Verlag Ferdinand Schöningh / Paderborn 1933

Imprimatur. Paderbornae, d. 7. m. Aprilis 1932. Vicarius Generalis. Gierse
Gedruckt bei Ferdinand Schöningh, Paderborn

Seiner Eminenz

Karl Josef Kardinal Schulte

Erzbischof von Köln

in alter Anhänglichkeit

ehrerbietig zugeeignet

Vorwort.

Die erste Auflage dieses Buches erschien 1898 aus der Feder von Aloys Schaefer. 1912 habe ich sie auf Wunsch des inzwischen zum Bischof von Sachsen ernannten Verfassers neu bearbeitet, 1921 zum zweiten Male. Diese dritte Bearbeitung greift besonders stark in den früheren Text ein. Manche Paragraphen sind vollständig oder teilweise ganz neu geschrieben worden. Im einzelnen ist viel gestrichen und viel hinzugefügt oder geändert worden. Dabei habe ich, aufs Ganze gesehen, gekürzt, um einem Wunsche des Herrn Verlegers entgegenzukommen. Die Literaturangaben sind verhältnismäßig reichhaltig. Gleichwohl habe ich eine sorgfältige Auswahl getroffen und ältere Literatur nur spärlich zitiert. Bei der ausländischen Literatur mußte ich mir besonders Zurückhaltung auferlegen. A. Steinmann in Braunsberg danke ich herzlich für treue Mithilfe bei der Korrektur.

Ich darf hoffen, daß die vierte Auflage trotz der Kürzungen sachlich gewonnen hat. Die große aufgewandte Mühe möge ihren Lohn darin finden, daß das Buch wie bisher das Studium der Heiligen Schrift anregt.

Münster, Ostern 1932.

M. Meinertz.

Verzeichnis der Abkürzungen.

Die biblischen Bücher sind in der Form abgekürzt, wie sie die „Biblische Zeitschrift" anwendet, nämlich:

AT = Altes Testament; atl = alttestamentlich.

Gn	1 Chr	Weish	Jon
Ex	2 Chr	Sir	Mich
Lv	Esr	Is	Nah
Nm	Neh	Jer	Hab
Dt	Tob	Klgl	Soph
Jos	Jdt	Bar	Agg
Richt	Est	Ez	Zach
Ruth	Job	Dn	Mal
1 Sm	Ps	Os	1 Makk
2 Sm	Spr	Joel	2 Makk
1 Kg	Prd	Am	
2 Kg	Hl	Abd	

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich.

Mt	2 Kor	1 Tim	2 Petr
Mk	Gal	2 Tim	1 Jo
Lk	Eph	Tit	2 Jo
Jo	Phil	Phm	3 Jo
Apg	Kol	Hebr	Jud
Röm	1 Thess	Jak	Offb
1 Kor	2 Thess	1 Petr	

Ev, Evv = Evangelium, Evangelien.

Hs, Hss = Handschrift, Handschriften.

BSt	= Biblische Studien (vgl. S. 20).
BZ	= Biblische Zeitschrift (vgl. S. 20).
CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (vgl. S. 48).
Migne, P. gr.	= Migne, Patrologia graeca (Parisiis 1857—1866).
Migne, P. lat.	= Migne, Patrologia latina (Parisiis 1844—1864).
NtA	= Neutestamentliche Abhandlungen (vgl. S. 20).
RE	= Realenzyklopädie zur protestant. Theologie und Kirche. 3. Aufl. von *A. Hauck* (Leipzig 1896—1909).
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig 1882ff.).
Zahn, GK	= Geschichte des neutestamentlichen Kanons (vgl. S. 28).
ZntW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (vgl. S. 25).

Von den Kirchenvätern sind insbesondere die apostolischen Väter nach der Ausgabe von *F. X. Funk* (Patres apostolici I², Tubingae 1901; II³, ed. *Diekamp* 1913) und die Kirchengeschichte des Eusebius nach der von *E. Schwartz* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Eusebius, Bd. II, Leipzig 1903. 1908; Kleine Ausgabe 1908) benutzt worden.

Inhalt.

Einführung.

§ 1. Geschichte, Inhalt und Gliederung der Einleitungswissenschaft.

Die Einleitungswissenschaft hat eine reiche Geschichte aufzuweisen. Erst allmählich konnte sich die heute geltende Auffassung von Ziel, Umfang und Methode herausbilden. Studium und Betrachtung der Heiligen Schrift, Bedürfnisse im religiösen Erkennen und Leben, Fortschritte in theologischen wie auch in profanen Wissenschaften, und nicht minder die Notwendigkeit, das Glaubensurteil über den Charakter der Bibel wissenschaftlich zu begründen oder zu verteidigen: alle diese Ursachen und Umstände haben teils angeregt, teils neue Ziele gesteckt oder die alten gefördert. Zeiten, in denen die Göttlichkeit der heiligen Bücher weder bestritten noch auch bezweifelt wurde, bedurften keines Nachweises dafür, daß diese nicht nur menschlichen, sondern auch übernatürlichen Ursprunges seien. Leser der ältesten Zeit, die mit der Ausdrucks- und Darstellungsweise der ntl Schriften noch vertraut waren, konnten Anweisungen zum Verständnis, hermeneutische Grundsätze und Regeln, recht wohl missen. Je mehr aber neue Bedürfnisse sich entwickelten und reichere Anregungen gegeben wurden, desto weiter wurde auch der Umfang der die heiligen Bücher „einleitenden“ Fragen. Ein Teil davon gehört heute noch in ihren Rahmen, andere sind gegenstandslos geworden, und wieder andere zu selbständigen Disziplinen ausgestaltet oder in den Bereich anderer theologischer Wissenszweige gezogen worden.

Bereits in der **patristischen Zeit**, da das sog. *Muratorische Fragment* entstand, und seit *Klemens von Alexandrien* und *Origenes*, hat man sich mit der Scheidung kanonischer und außerkanonischer Schriften, mit der Untersuchung der Echtheit einzelner ntl Bücher befaßt, hat man sich ferner als Aufgabe gesetzt, die Glaubwürdigkeit der geschichtlichen Bücher durch harmonistische Versuche,

Vergleichungen sowohl mit biblischen Parallelberichten als auch mit profangeschichtlichen Nachrichten und durch Hinweise auf traditionelle Bezeugungen zu erhärten und zu beleuchten.

Das *Muratorische Fragment*[1] stellt eine begründete Liste von Schriften auf, die beim Gottesdienste öffentlich vorzulesen seien, im Unterschiede von solchen, die nur privatim oder auch gar nicht gelesen werden sollen. Vielleicht schon vor ihm sind die einleitenden *Prologe zu den drei Evangelien* Mk, Lk, Jo entstanden, die sich in manchen Vulgatahandschriften finden und die, zum mindesten teilweise, antimarcionitischen Charakter tragen[2]. Auch die später n (Ende des vierten Jahrhunderts), wohl priszillianistischen, Evangelienprologe sind hier zu nennen[3]. Die marcionitischen *Prologe* zu den zehn *Paulusbriefen* (und ihre Ergänzung zu den Pastoralbriefen) gehören noch dem zweiten Jahrhundert an[4]. *Klemens von Alexandrien*[5] und *Origenes*[6] verglichen den Hebr mit den übrigen paulinischen Sendschreiben und suchten seine Eigenartigkeit durch Hypothesen zu erklären. *Dionysius von Alexandrien*[7] entschied sich, veranlaßt durch den Mißbrauch seitens der Chiliasten, aus inneren Gründen gegen die Echtheit der Apokalypse. *Origenes* wieder verteidigte die Glaubwürdigkeit der Evangelien und suchte deren Übereinstimmung unter sich wie auch den höheren Gesichtspunkt, unter dem die Evangelien zu verstehen seien, darzulegen[8]; *Klemens von Alexandrien* ferner, zum Johannesevangelium, *Ambrosius*, im Lukaskommentar, *Chrysostomus*, in den Homilien zum Matthäusevangelium, fußten bereits, um die Widerspruchslosigkeit der Evangelien zu zeigen, darauf, daß die inspirierten Verfasser unter Berücksichtigung bestimmter Ziele und nicht ohne jede Bezugnahme auf bereits vorliegende Evangelien geschrieben hätten. Der hervorragendste Versuch in dieser Hinsicht sind die vier Bücher des hl. *Augustinus:* De consensu Evangelistarum. *Hieronymus*[9], *Chrysostomus*[10], *Theodoret*[11], der *Ambrosiaster*[12] und *Eusebius* befaßten sich auch mit der Geschichte der Zeit, in der die heiligen Schriften entstanden sind[13].

[1] Vgl. darüber unten im 3. Teil und Anhang II.

[2] Abgedruckt und kommentiert bei *De Bruyne*, Les plus anciens prologues latins des évangiles, in: Revue bénédictine 40 (1928) 193—214, und *Harnack*, Die ältesten Ev-Prologe und die Bildung des NT, in: Sitzungsberichte der preuß. Ak. d. Wiss. 1928, 322—341. In spätere Zeit setzt sie *Lagrange*, Revue biblique 38 (1929) 115—121.

[3] Bequemste Ausgabe von *Lietzmann*, Kleine Texte für theolog. und philolog. Vorlesungen u. Übungen I² (Bonn 1908) 12—16.

[4] Abgedruckt und in ihrem marcionitischen Ursprung verteidigt von *Harnack*, ZntW 24 (1925) 204—218; 25 (1926) 160—163.

[5] Bei *Eusebius*, Hist. eccles. VI, 14, 2—4; III, 38, 1—3.

[6] A. a. O. VI, 25, 13. Vgl. auch *Hieronymus*, Argum. in ep. ad Hebr; adv. Iov. I, 3; II, 1; in Is 57; de viris ill. 5. 15; und *Augustinus*, De doctr. christ. II, 13; de civit. Dei XVI, 22; in Rom n. 11, wo von einem Widerspruch gegen den Hebr die Rede ist.

[7] Bei *Euseb*. H. e. VII, 25, 1 ff.

[8] Vgl. besonders Com. in Io; in Mt 19, 13; 20, 29 ff.; c. Cels. I, 42.

[9] Vgl. die Prolegomena, besonders zu Gal, Eph, Tit, Phm; in ep. ad Gal 1, 17.

[10] Argum. in ep. ad Rom; in Act hom. I, 1. 2; XXI, 1.

[11] Praef. in epp. Pauli.

[12] Init. prol. in ep. ad Rom.

[13] Vgl. *Schanz*, Die Probleme der Einleitung bei den Vätern, in: Theol. Quartalschrift 61 (Tübingen 1879) 56—91; teilweise *Dausch*, Der neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg 1894.

In den *Exegetenschulen zu Alexandrien* und *Antiochien* folgten der praktischen Handhabung der Bibelauslegung zunächst gelegentliche, später systematische Darstellungen hermeneutischer Regeln. Die Veranlassung hierzu lag vornehmlich in Schwierigkeiten, welche der Exegese teils aus der zeitlichen Entfernung von der Abfassung der heiligen Bücher, teils und zwar hauptsächlich in dem Kampfe mit Häretikern erwuchsen. Schon bei *Tertullian*[1] und *Irenäus*[2], besonders aber bei *Origenes, Chrysostomus, Theodoret von Cyrus* und *Theodor von Mopsuestia* finden sich hermeneutische Grundsätze ausgesprochen; gesammelt und unter gewissen Gesichtspunkten geordnet haben sie *Melito von Sardes, Diodor von Tarsus, Augustinus, Eucherius von Lyon* und *Adrianus.*

Der platonischen Trichotomie (σῶμα, ψυχή und πνεῦμα) entsprechend unterschied *Origenes*[3] einen buchstäblichen, moralischen und mystischen oder geistigen Sinn. Um insbesondere den letzteren zu finden, stellte er Regeln auf. Von diesen eröffnete jene, die in Textschwierigkeiten und „Widersprüchen" das Kennzeichen zum Aufgeben des Literalsinnes und zur Annahme eines bloß geistigen Sinnes sah, die Tür zu einer subjektiven, extremen und willkürlichen Allegorese, die den Nachfolgern und Schülern noch mehr als dem Meister der alexandrinischen Schule selbst eigen war. Die Reaktion dagegen finden wir in der antiochenischen Schule, deren größter Vertreter *Chrysostomus* nicht selten seinen hermeneutischen Prinzipien Ausdruck verleiht[4]. Den Literalsinn betonend bietet *Theodoret* bei verschiedenen Gelegenheiten Anleitung zum Schriftverständnisse. Die entschiedensten Vertreter dieser Richtung, *Diodor von Tarsus* und *Theodor von Mopsuestia,* dachten über den Unterschied von θεωρία und ἀλληγορία nach und bekämpften dabei die Allegorese, verkannten aber den mystischen Sinn nicht[5].

Die Schrift κλείς des *Melito von Sardes* (um 170 n. Chr.), die eine Anweisung zur Erklärung der biblischen Tropen bot, ist verlorengegangen. Das gleiche Schicksal traf des *Diodor von Tarsus* († um 394) Buch: Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας, worin Grundsätze über den geschichtlichen und mystischen Sinn und den Gebrauch der Allegorie niedergelegt waren[6]. Alsdann bot *Augustinus* in seinem 396 begonnenen und 426 vollendeten Werke De doctrina christiana eine eigentliche und ausführliche Hermeneutik (tractatio scripturarum). Hierzu war er durch des Donatisten *Tyconius* Schrift (390): Septem regulae ad inquirendum et inveniendum sensum s. scripturae[7] veranlaßt worden, die denn auch besonders

[1] De praescript. 17 ff. 20 ff.
[2] Adv. haeres. III, 2 ff.; besonders III, 7 ff.
[3] De princ. IV, 2 f.
[4] Vgl. in 1 Cor c. 10, wo das Allegorisieren beschränkt wird; in Ps 46; hom. 61 in Gn c. 37; in Gal 4, 24 u. a.
[5] Vgl. hierzu *Kihn,* Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, Weißenburg 1866, 63; *ders.,* Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg 1880, 115 ff. 123 ff.
[6] Vgl. *Kihn,* Über θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener, in: Theol. Quartalschrift 62 (1880) 531—582; *Vaccari,* La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia, in: Biblica 1 (1920) 3—36.
[7] Ausgabe von *Burkitt,* Texts and Studies III, I, Cambridge 1896.

im dritten Buche einer Kritik unterzogen wurde. In die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts fallen weiterhin des *Eucherius von Lyon* Instructio ad Salonium filium und: Liber formularum spiritualis intelligentiae (ed. Wotke 1894), die Erklärung einer Anzahl biblischer, oft bildlich zu fassender Ausdrücke, und des *Adrianus* Buch: Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς[1], eine das NT freilich wenig berücksichtigende Hermeneutik, die in einem besonderen Ansehen gestanden hat und von Photius (Cod. 2) χρήσιμος τοῖς εἰσαγομένοις ἡ βίβλος genannt wurde.

Das sechste Jahrhundert brachte, abgesehen von den Bemerkungen des *Kosmas Indikopleustes* im fünften Buche seiner Χριστιανικὴ τοπογραφία über Verfasser, Zweck und Inhalt der heiligen Schriften (*Migne,* P. gr. 88), zwei Werke hervor, die in einer mehr systematischen Weise Erörterungen aus der Hermeneutik und Einleitung in unserem engeren Sinne, nämlich über Kanonizität, Verfasser, Einteilung und Charakter der heiligen Bücher, zum Gegenstande haben. Es sind das die zwei Bücher der *Instituta regularia divinae legis* des *Junilius Africanus*[2] (etwa 551) und des *Cassiodorus* Schrift: *Institutiones divinarum et saecularium lectionum,* etwa aus dem Jahre 544 (*Migne,* P. lat. 70).

In dialogischer Form bieten des *Junilius Africanus* Instituta regularia u. a. Bemerkungen über Kanonizität, Schreibweise, Autorität, Verfasser, Einteilung der heiligen Bücher und über den Zweck der beiden Testamente im göttlichen Heilsplane. Sie sind „zweifelsohne ein Kollegienheft des Paulus von Nisibis, welches dieser als Leitfaden der biblischen Isagogik seinem Unterricht an der theologischen Hochschule zu Nisibis zugrunde legte, jedoch so, daß er sie zu einem Kompendium in zwei Büchern umgestaltete und in dialogisch-katechetische Form einkleidete“[3]. Ut ipsarum — sagt Junilius in der Vorrede — interim causarum, quae in divina lege versantur, intentionem ordinemque cognoscerent, ne sparsim et turbulente, sed regulariter singula docerentur.

Cassiodorus will eine Enzyklopädie der göttlichen und menschlichen Wissenschaften bieten. Dabei geht er von der Bibel aus und gibt zunächst in einer Praefatio seinen Mönchen, denen er das Abschreiben der heiligen Schriften als ein sehr verdienstliches Werk empfohlen hatte, auf Grund ganz richtiger Prinzipien Regeln zur Herstellung und Erhaltung eines guten Textes, nennt und charakterisiert alsdann die alt- und neutestamentlichen Bücher, gibt zum Schriftverständnis Erklärungen von Vätern an und behandelt den verschiedenen Schriftsinn.

Auch das **Mittelalter** zeigt, wie die Einleitung in ihrer Ausdehnung und Behandlungsweise von den jeweiligen besonderen Zeitverhältnissen abhängig und bedingt war. Die Göttlichkeit der heiligen Bücher und der Umfang des Kanons standen dem lebendigen Glauben jener Zeit fest; Aufgabe der Bibelwissenschaft war

[1] Ausgabe von *Gößling,* Adrians ΕΙΣΑΓΩΓΗ εἰς τὰς θείας γραφάς, Berlin 1887. G. vermutet (S. 9) in dem Verfasser einen Griechisch redenden Syrer.

[2] Vgl. die Ausgabe von *Kihn,* Theodor v. Mops. und Junil. Afr. als Exegeten 465—528.

[3] Vgl. *Kihn,* a. a. O. 220 ff. 316 ff.

es vorab, den *Inhalt* für praktisch-religiöse Zwecke dienstbar zu machen. Das Bewußtsein von der providentiellen Bedeutung der großen Kirchenväter und das Zurücktreten von Angriffen auf die Heilige Schrift erklären es, daß die Neubearbeitung der patristischen Gedanken vorwaltet[1]. In der Hermeneutik wurde besonders Augustins Schrift De doctrina christiana benützt. Wenn sich aber ein besonderes Bedürfnis, z. B. nach einem einheitlichen Vulgatatexte, herausstellte, dann weist auch jene Zeit Leistungen auf, die relativ betrachtet — wie die Korrektorien — die höchste Anerkennung verdienen. Ebenso beachtenswert ist die Anregung, die das *Konzil von Vienne* (1312) über das Studium der *orientalischen Sprachen* gab[2]. Der Aufschwung aber, den später die *Exegese* durch die *humanistischen Studien* nahm, förderte auch die *Darstellung der Regeln zur Schrifterklärung*. Das waren die Richtungen, in denen sich die Einleitungswissenschaft in dieser Zeit bewegte.

Hermeneutische und einleitende Unterweisungen bietet *Hugo von St. Victor* († 1141) in den Büchern 4—6 De eruditione didascalia (Migne, P. lat. 176) und in den Praenotationes de scripturis et scriptoribus sacris (Migne, P. lat. 175). Bemerkungen über Schrifterklärung finden sich ferner bei *Bonaventura*, Prooemium des Breviloquium; eine kurze Zusammenfassung der im Mittelalter maßgebenden hermeneutischen Grundsätze bei *Thomas von Aquin*, S. theol. I, qu. 1 a. 9—10, Quodl. VII qu. 6 a. 14—16[3]. Die Summe dessen, was man bis zum 14. Jahrhundert über den Kanon, über Verfasser, Entstehung und Inhalt der heiligen Bücher, wie über Hermeneutik an Kenntnissen besaß, bietet *Nikolaus von Lyra* († 1340) in den Vorreden zu seinen Postillae perpetuae in universa biblia, und in seinen Additiones dazu *Paulus von Burgos* († 1435). Hermeneutische Winke gibt auch *Gerson* († 1429) in seinen Propositiones de sensu literali scripturae sacrae. Die Reformation hat zunächst, was man wohl nicht erwarten möchte, auf die Richtung der Einleitungs-

[1] Vgl. hierzu *Alcuin*, der in der Vorrede zu seinem Johanneskommentar in einem Briefe Ad Gislam et Richtrudam (*Migne*, P. lat. 100, 744) schreibt: er habe besonders die Werke des hl. Augustinus, Ambrosius, Gregor d. Gr. und Beda verwertet, aliorumque sanctorum patrum sicut invenire potui, interpretationes posui: magis horum omnium sensibus ac verbis utens quam meae quidquam praesumptioni committens... Cautissimo plane stilo praevidens divina opitulante gratia, ne quid contrarium ss. Patrum sensibus ponerem. Vgl. auch *Hablitzel*, Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese, in: BSt 11, 3, Freiburg 1906. In dieser Richtung bewegen sich die *Katenen*. Für ihre Erforschung sind neuerdings besonders Faulhaber, Lietzmann, Sickenberger und Staab tätig gewesen. *Faulhaber*, Kirchl. Handlexikon II 328 f. (s. v. Katenen); *Staab*, Die Pauluskatenen, nach den handschriftlichen Quellen untersucht (Scripta Pontificii Instit. Bibl.), Roma 1926.

[2] Vgl. *Altaner*, Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts, in: Zeitschr. f. Missionswissenschaft 21 (1931) 113—136; bes. 121 ff.

[3] Vgl. *Dam. Saul*, Die Schriftgelehrsamkeit des hl. Thomas von Aquin, in: Theologie und Glaube 19 (1927) 258—264.

wissenschaft keinen Einfluß ausgeübt. Des Dominikaners *Santes Pagninus* († 1541) Isagoges seu introductionis ad sacras literas liber unicus (Lugduni 1528) enthält Erörterungen über die Notwendigkeit der Kenntnis der hebräischen Sprache, über die griechischen und lateinischen Übersetzungen des AT und die Ansichten Augustins und Hieronymus' hierüber, über den Kanon, und gibt hermeneutische Regeln; die achtzehn Bücher der Isagoge ad mysticos s. scripturae sensus (Lugduni 1536, Colon. 1543) sind eine Hermeneutik ganz vom Standpunkte der Väter und des Mittelalters aus.

Als das **Tridentinum** in der vierten Sitzung vom Jahre 1546 im Gegensatze zu der subjektiven protestantischen Verwerfung dieser oder jener Schriften den Kanon der heiligen Bücher fest umschrieben hatte, erhielt die Einleitungswissenschaft die Anregung, die Frage nach dem *Kanon* und dessen Umfang besonders zu behandeln. An der Spitze steht maßgebend für die Zeit bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts der (aus dem Judentume stammende) Dominikaner *Sixtus v. Siena* († 1569) mit seiner Bibliotheca sancta . . . ex praecipuis Catholicae Ecclesiae auctoribus collecta et in octo libros duobus tomis complexos digesta, Venetiis 1566. Darin handelt er über Zahl, Einteilung und Autorität der heiligen Bücher, insbesondere im NT über Mk 16, 9—20, Lk 22, 43. 44; Jo 8, 1—11 und die sieben Antilegomena, de quibus aliquando fuit inter catholicos sententia anceps (l. I), „über Schriften und Schriftsteller, deren in der Bibel Erwähnung geschieht" (l. II), und wendet sich gegen jene, welche alt- oder neutestamentliche Bücher bekämpfen (l. VII et VIII). Das dritte Buch ist überschrieben: De arte exponendi sacrosancta volumina, woran sich als viertes eine Zusammenstellung katholischer Schrifterklärungen schließt. Das fünfte und sechste Buch enthalten eine Erklärung schwieriger alt- und neutestamentlicher Stellen unter Bezugnahme auf vorgebrachte Auslegungen.

Anregend und leitend war Sixtus v. Siena besonders für die ihm folgende Jesuitenschule: für *Bellarmin,* Disputationes de controversiis fidei I. I (1586), *Alfons Salmeron,* Prolegomena biblica (1596), *Nikolaus Serarius,* Prolegomena bibl. et comment. in omnes ep. can. (1612), *Jacobus Bonfrerius,* Praeloquia in totam script. s. (1625). Denselben Weg betraten ferner *Ludovicus de Tena* in seiner Isagoge in totam s. scripturam (1620), der Karmelit *Antonius a matre Dei* mit den Praeludia isagogica ad ss. bibliorum intelligentiam (1665).

Die Arbeiten der Protestanten dieses Zeitraumes können sich nicht mit denen des Sixtus von Siena messen. Das gilt von den Lutheranern *Matth. Flacius,* Clavis scripturae sacrae (1567), *Ambr. Reuden,* Isagoge bibliorum sacrorum (1601), *Mich. Walther,* Officina bibl. (1636); von des Reformierten *Andr. Rivetus* Isagoge (1627) und des Zwinglianers *Joh. Heinr. Heidegger* Enchiridion biblicum (1681). Bedeutender ist der Apparatus biblicus des *Brian Walton* zur Londoner Polyglotte (1657).

Den Gedanken einer *Geschichte* der heiligen Bücher führte zuerst mit umfassender Gelehrsamkeit und großem kritischen Scharfsinne der Oratorianer **Richard Simon** (1638—1712) aus[1], so daß er mit Recht, namentlich auf dem Gebiete des Neuen Testamentes, als der eigentliche Begründer unserer jetzigen Einleitungswissenschaft angesehen wird. Nachdem er seine Histoire critique du Vieux Testament herausgegeben hatte, ließ er unter demselben bezeichnenden Titel folgen: Histoire critique du texte du Nouveau Testament, Rotterdam 1689, und: Histoire critique des versions du Nouveau Testament, ebd. 1690 (deutsche Übersetzung durch Cramer 1776). Hieran schlossen sich als Nachträge: Nouvelles observations sur le texte et les versions du NT, Paris 1695. Seine Schrift Histoire critique des principaux commentateurs du NT, Rotterdam 1693 gehört nur mittelbar hierher. Richard Simon suchte die Geschichte der ntl Bücher bis zu ihrem Ursprunge zu verfolgen. Er sichtete die vorhandenen Quellen, wobei er es aber auch nicht unterließ, die Inspiration (vgl. Kap. 23 ff. der erstgenannten Schrift) in den Bereich seiner Erörterungen zu ziehen. Ihm verbürgte schließlich doch die Kirche den göttlichen Charakter der kanonischen Schriften, weshalb er sich, im Unterschiede von den Protestanten jener Zeit, in seinem Urteile über die Autorschaft der einzelnen Abschnitte oder Briefe, wie z. B. einer mittelbaren Abfassung des Hebr durch Paulus, freier wußte. Wiewohl die von Richard Simon eingeschlagenen Bahnen besonders auf dem neutestamentlichen Gebiete auch heute noch von den katholischen Einleitungsbüchern innegehalten werden und in der Hauptsache auch für die konservative protestantische Isagogik maßgebend geblieben sind, so erfuhr er doch zunächst in seiner Zeit viel Widerspruch, und zwar nicht zum Besten der Wissenschaft.

In der Hauptrichtung zwar an Richard Simon sich anschließend, polemisierten mehrfach gegen ihn *Louis Ellies du Pin*, Dissertation préliminaire ou Prolégomènes sur la bible II (sur le NT), Paris 1701, wozu R. Simon selbst noch eine Gegenkritik schrieb; *Martianay*, Traités de la connaissance et de la vérité de l'Ecriture s., Paris 1694/99; und *Calmet*, Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Ecriture sainte, Avignon 1715 (2. vermehrte Ausgabe 1720; lateinisch ed. Mansi). Immerhin aber überragen diese Werke „an Gelehrsamkeit und Verdienst" die Leistungen der gleichzeitigen lutherischen Bibelforscher[2], eines *Henr. Mai*, Examen

[1] Vgl. *H. I. Margival*, R. Simon et la critique biblique au XVII[e] siècle, Paris 1900.

[2] So das Urteil von *H. Holtzmann*, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT[3], Freiburg 1892, 3.

historiae criticae textus NT a P. R. Simonio vulgatae, Gissae 1694; *Joh. Georg Pritius*, Introductio, Lipsiae 1704; und *Salomo van Til*, Opus analyticum, Traiecti ad Rh. 1720, die, abgesehen von dem erstgenannten Werke, das die Resultate von R. S. kritisiert, nur Stoffsammlungen sind. Auch *Johann David Michaelis* († 1791) in Göttingen folgte in den ersten drei Auflagen seiner „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes" (Göttingen 1750. 1765. 1777) den Bahnen Richard Simons. In der ersten Auflage geht M. noch von der Inspiration als Grundlage aus, ein Gesichtspunkt, der in der zweiten und dritten Auflage schon zurücktritt.

Erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts wurde die Arbeit Richard Simons im vollen Umfange wieder aufgenommen. Dieses tat *L. Hug* († 1846) mit seiner „Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes" 2 Teile, Stuttgart und Tübingen 1808. 1821. 1826 und 1847, einem Werke, das große Gelehrsamkeit und Scharfsinn, eine kühne Kombinations- und glänzende Darstellungsgabe bekundet[1]. Seinem großen Vorgänger einerseits folgend, tritt Hug zugleich in origineller Weise der neuen, die traditionellen Nachrichten leugnenden Kritik entgegen. Er handelt unter Verwertung reichen historischen Materials über das Alter und die Echtheit der heiligen Schriften an der Hand von Zeugen, die innerhalb und außerhalb der Kirche stehen; über Textgeschichte und Übersetzungen; über die einzelnen Bücher für sich, nach Verfasser, Inhalt, Ziel, besondere Eigentümlichkeiten, und vergleicht sie miteinander.

Im großen und ganzen bewegt sich seitdem die neuere katholische Einleitungswissenschaft in den von Richard Simon gezeichneten und besonders von Hug aufgenommenen und weitergeführten Bahnen fort. Sie ist tatsächlich eine *Darstellung der Geschichte des Ursprunges, der Erhaltung und Verbreitung der heiligen Bücher*. Zu erreichen sucht sie dieses Ziel zunächst durch die Geschichte des Kanons, des Textes und der Übersetzungen (allgemeiner Teil), wobei die Anordnung des Stoffes wechselt; sodann auf dem Wege von Untersuchungen der einzelnen Bücher nach Verfasser, Echtheit und Unversehrtheit, nach Zeit, Umständen und Ziel der Abfassung, womit Darlegungen des Hauptinhaltes und Vergleiche einzelner Bücher miteinander, insbesondere der Evangelien, verbunden werden (besonderer Teil). Dabei aber hat die Einleitungswissenschaft in der Gegenwart mehr und mehr

[1] *Jülicher-Fascher*, Einleitung in das NT[7], Tübingen 1931, 13: „Das elegant geschriebene Werk . . . hat einen großen Einfluß geübt, der begreiflich wäre, auch wenn die Gelehrsamkeit und der Takt des Verfassers nicht wirklich gegenüber den Ausschreitungen der Neuerer oft genug das Richtige getroffen hätten."

einen *apologetischen Charakter* annehmen müssen. Denn die auf dem Boden des Protestantismus erwachsene und in ihren Anfängen schon von Hug bekämpfte neue kritische Richtung hat sich immer mannigfacher ausgestaltet und oft genug einer Hyperkritik gehuldigt. Im einzelnen wird über die Echtheit mancher Schriften sehr verschieden geurteilt, wenn auch neuerdings wieder der Tradition mehr ihr Recht zuerkannt wird. Der Kritik gegenüber muß sich die neuere Einleitungswissenschaft eingehend mit den Echtheitsfragen befassen. Dabei gilt es, gesicherte Ergebnisse wirklich besonnener Kritik mit einzubauen und auch festzustellen, welches der Sicherheitsgrad so mancher Einzelurteile ist[1].

Die hauptsächlichsten neueren Einleitungswerke stammen aus der Feder von *Reithmayr*, *Haneberg*, *Kaulen*, *Cornely*, *Belser*, *Gutjahr*, *Sickenberger*, *Vogels*, *Jacquier*. Die *Hermeneutik* wird gegenwärtig als besondere Disziplin behandelt[2].

Im einzelnen sind aus dem 19. und 20. Jahrhundert zu nennen: *Feilmoser*, Einleitung in die Bücher des N. Bundes², Tübingen 1830; *J. M. A. Scholz*, Einleitung in die Heiligen Schriften des A und NT I (allgemeine Einleitung; die spezielle neutest. ist nicht erschienen), Köln 1845; *Reithmayr*, Einleitung in die kanonischen Bücher des N. Bundes, Regensburg 1852; *Ad. Maier*, Einleitung in die Schriften des NT, Freiburg 1852; *A. Meßmer*, Introductio in l. N. Test., Oenip. 1858; *Haneberg*, Versuch einer Geschichte der bibl. Offenbarung als Einleitung ins A u. NT, Regensburg 1849 (4. Aufl. 1876). In ähnlicher Weise wie Haneberg verbindet mit der Einleitung eine Offenbarungsgeschichte auch *Danko*, Historia revelationis divinae Novi Testamenti, Vindobonae 1867; *Langen*, Grundriß der Einleitung ins NT, Freiburg 1868 (2. Aufl., Bonn 1873); *Kaulen*, Einleitung in die Heilige Schrift. 3. Teil: das NT, Freiburg 1876 (5. Aufl. 1905). Ihm ist die biblische Einleitung „die Rechtfertigung der kirchlichen Lehre von dem inspirierten und kanonischen Charakter der Heiligen Schrift" und „ein Teil der dogmatischen Theologie, und zwar gehört sie in den allgemeinen oder apologetischen Abschnitt derselben" (1. Teil⁴ [1898] 4. 6. Ebenso in der von *Hoberg* bearbeiteten 5. Auflage des 1. Teils: 1911, 5. 6). *Aberle*, Einleitung ins NT, herausgegeben von *P. Schanz*, Freiburg 1877 (ein eigenartiges Werk, welches mit kühnster Kombination Entstehung und Inhalt der ntl Schriften aus zeitgeschichtlichen Verhältnissen oder

[1] Ganz mit Recht sagt *V. Weber* (Theolog. Revue 8 [1909] 544): Die Einleitungswissenschaft hat die Fragen nach der Echtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit „mit rein wissenschaftlichen Mitteln zu untersuchen, und ihr gesichertes Resultat wird dazu dienen, die Lehre der Kirche zu bestätigen und zugleich näher zu bestimmen, z. B. in welchem Sinne und Umfang die heiligen Bücher echt, unverfälscht und glaubwürdig sind". Vgl. *J. Sickenberger*, Kirchengeschichte und ntl Exegese, in: Festgabe Al. Knöpfler, Freiburg 1917, 317—324.

[2] Vgl. *I. Doeller*, Compendium Hermeneuticae Biblicae², Paderborn 1910; *F. Hilber*, Biblische Hermeneutik³, Brixen 1921; *H. Höpfl*, Tractatus de inspiratione Sacrae Scripturae et Compendium Hermeneuticae Biblicae², Rom 1929; — *E. v. Dobschütz*, Vom Auslegen des NT, Göttingen 1927; *Fr. Torm*, Hermeneutik des NT, Göttingen 1930.

Tatsachen zu erklären sucht). *Cornely*, Historica et critica introductio in NT l. sacros I (Paris 1885): Allgem. Einleitung nebst Hermeneutik; IV (Paris 1886): spezielle neutest. Einleitung (2. Aufl. 1893—97). Aus dem großen Werke erschien ein Auszug: Introductionis in s. scripturae libros Compendium[10]; ed. *A. Merk*, Parisiis 1930. *Schneedorfer*, Compendium historiae librorum ss. N. Test., Prag 1888 (2. Aufl. 1893). *Brandscheid*, Handbuch der Einleitung ins Neue Testament, Freiburg 1893 (behandelt hauptsächlich die Textgeschichte). *Trenkle*, Einleitung in das NT, Freiburg 1897. *Gutjahr*, Einleitung zu den Heiligen Schriften des NT [6 u. 7], Graz 1923. *Belser*, Einleitung in das NT[2], Freiburg 1905. *Seisenberger*, Einführung in die Heilige Schrift[6], Regensburg 1908. *Mader*, Allgemeine Einleitung in das A u. NT[4], Münster i. W. 1928 (ins Italienische übersetzt von F. Trucco, Torino 1911). *Hilber*, Einleitung in die Heilige Schrift des NT[3], Brixen 1922. *Hild. Höpfl*, Introductionis in s. utriusque Testamenti libros Compendium I[2] (Introductio generalis), Romae 1926; III[3] (Introductio specialis in libros NT), 1931. *Sickenberger*, Kurzgefaßte Einleitung in das NT[4], Freiburg 1925. *A. Meyenberg*, Einleitung in das NT[2], Luzern 1924. *Vogels*, Grundriß der Einleitung in das NT, Münster 1925.

Ausländische katholische Literatur: *Glaire* mit den beiden letzten Bänden seiner fünfbändigen Introduction historique et critique aux livres de l'ancien et du nouveau Testament, Paris 1843 ff. (6. Aufl. 1878). *Dixon*, General introduction to the sacred Scriptures, Dublin 1852. *Lamy*, Introductio in s. Scripturam[5], Mechlinae 1893. *Markfi*, Introd. in s. libros NT[2], Budae 1871. *Ubaldi*, Introductio in s. Scripturam, Romae 1877—81, (5. Aufl. 1901). *Jacquier*, Histoire des livres du NT I[10] (Les épîtres de s. Paul); II[8] (Les évangiles synoptiques); III[5] (Les actes des apôtres, les épîtres catholiques); IV[7] (Les écrits johanniques), Paris 1921—1928. *Brassac*, bei Vigouroux, Bacuez et Brassac, Manuel biblique III[14]: Les saints évangiles — Jésus Christ (Paris 1913); IV[13]: Les actes des apôtres — les épîtres — l'apocalypse, 1911. *Babura*, Introductio historico-critica in sacros NT libros, Esztergom 1910. *Camerlynck*, Compendium introductionis generalis in s. scripturam I (Documenta), Brugis 1911 (Bd. 2 steht noch aus). *Hadr. Simón* — *J. Prado*, Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Nov. Text. I[4] (Taurini 1930); II[3] (1930). Institutiones Biblicae I (De s. Scriptura in universum), Rom, Bibelinstitut, 1927. Dazu die ausführlichen Einleitungen in den Kommentaren der Études bibliques.

Einzelfragen aus der Einleitungswissenschaft sind wiederholt behandelt in der von den französischen Dominikanern zu Jerusalem herausgegebenen *Revue biblique* internationale (Paris 1892 ff.); in der von Göttsberger und Sickenberger herausgegebenen: *Biblische Zeitschrift* (Freiburg 1903 ff.). Seit dem 19. Jahrgang von Walde und Freundorfer (Paderborn 1931 ff.). Hier besonders wichtig der ausführliche Literaturbericht. Ferner sind zu beachten: *Biblische Studien*, begründet von Bardenhewer, hrsg. von Göttsberger und Sickenberger (Freiburg 1895 ff.); *Neutest. Abhandlungen* von Meinertz (Münster i. W. 1908 ff.); *Biblische Zeitfragen* von Nikel (seit 1912 Heinisch) und Rohr (seit 1926 Fr. W. Maier), (Münster i. W. 1908 ff.; für weitere Kreise bestimmt); *Vigouroux*, Dictionnaire de la bible (Paris 1895—1912); dazu: Supplément von *L. Pirot*, Paris 1926 ff. *Hagen*, Lexicon biblicum (3 Bde., Paris 1905—1911). Daraus ein Auszug: Realia biblica, Paris 1914. Vom päpstlichen Bibelinstitut in Rom werden herausgegeben: *Scripta* Pontificii Instituti Biblici (Rom 1912 ff.), die Zeitschrift *Biblica* (Rom 1920 ff.)

und die mehr populäre Zeitschrift *Verbum Domini* (1920 ff.). Vgl. auch *L. Fonck*, Documenta ad Pont. Commissionem de re biblica spectantia, Rom 1915; Enchiridion Biblicum. Documenta Ecclesiastica S. Scripturam spectantes auctoritate Pontificiae Commissionis de Re biblica edita, Romae 1927. Außerdem sind eine Reihe von Artikeln beachtenswert in den Nachschlagewerken: *Kirchenlexikon* von Wetzer und Welte (2. Aufl. von Hergenröther und Kaulen), Freiburg 1882—1903; Lexikon für Theologie und Kirche, von Buchberger, Freiburg 1930 ff.; Biblisches Reallexikon von E. Kalt, Paderborn 1931 f.; *Dictionnaire de théologie catholique* von Vacant und Mangenot, Paris 1899 f.; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* von d'Alès, 4. Aufl. Paris 1909 ff.; *The catholic encyclopedia*, New York 1908—1914.

Luther hatte an die Stelle der den inspirierten Charakter der biblischen Bücher verbürgenden Autorität der Kirche das subjektive Bewußtsein gesetzt, das erkennen sollte, ob irgendeine Schrift „Christum treibe" oder nicht. Von der daraus sich ergebenden Befugnis, ein Buch aus dem Kanon auszuscheiden, machte er auch tatsächlich freien Gebrauch. Wie jedoch die junge protestantische Exegese[1], entgegen der neuen Lehre von dem Alleingenügen und der vollständigen Klarheit und Selbstverständlichkeit der Bibel, „noch in der Wiege" unter die „mütterliche Zucht und Rute" der sich immer schärfer ausprägenden Glaubensregel genommen worden war, so erging es auch der ersten protestantischen Einleitungswissenschaft. Ihr war zunächst Luthers Bibel „eine unantastbare Regel und Reliquie"[2]. Es mag in der Tat Verwunderung erregen, daß dieser Widerspruch zwischen grundlegender Theorie und nachheriger lutherischer Praxis jahrhundertelang, und auch dann noch, als Richard Simon freiere Anschauungen unter den Katholiken vertreten hatte, geduldet wurde. Zu einer konsequenten Lösung kam jedoch der Anstoß nicht von theologischer, speziell exegetischer oder historischer, sondern von philosophischer Seite[3]. Nachdem nämlich *Spinozas* pantheistische Philosophie für sich das oberste Urteil auch über die Heilige Schrift in Anspruch genommen und der aus England und Frankreich herübergekommene *Deismus* in der Leugnung einer übernatürlichen Ordnung seine Konsequenzen auf die

[1] Vgl. *H. Poggel*, Die altprotestantischen Lehrbegriffe über die Heilige Schrift, in: Theologie und Glaube I (Paderborn 1909) 273—287.

[2] Vgl. hierzu *Ed. Reuß*, Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments[6], Braunschweig 1887, 613 ff.; *Al. Schaefer*, Die Aufgaben der Exegese nach ihrer geschichtlichen Entwicklung, Münster i. W. 1890, 19 f.

[3] Über die philosophische Grundlage der Kritik am Leben Jesu, das in den Evangelien enthalten ist, vgl. besonders *F. X. Kiefl*, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, Mainz 1911.

biblischen Berichte ausdehnen hieß, war die Zeit gekommen, in der es nur eines Anstoßes bedurfte, um das bisherige Joch der protestantischen Dogmatik zu brechen und in das Gegenteil von der früheren starren Gebundenheit umzuschlagen. Epochemachend wurde *Joh. Salomo Semler* († 1791), obschon er selbst auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik wenig gearbeitet hat. Er nahm für sich dasselbe Recht, Bücher ganz oder teilweise aus dem Kanon zu verweisen, in Anspruch[1], von dem einst Luther nach Bedürfnis Gebrauch gemacht hatte. So schied er denn zwischen dem, was Gottes Wort sei, und dem, was in Anpassung an Ort, Zeit und Judenwesen sich im NT finde. Auf diese Weise sollte es ihm möglich werden, nach einem natürlichen Maßstabe den „kanonischen" Umfang zu beschränken. Wesentliche Förderung fand die durch Semler angeregte Bewegung in Herders Rationalismus und besonders in *Kants* Philosophie, die nur im Rahmen der „reinen Vernunft" den biblischen Büchern ein Plätzchen anwies. Damit war denn auch der Voraussetzung einer Inspiration der Boden entzogen. Dem Einflusse dieser Bewegung unterlag in einer für jene Zeit charakteristischen Weise *Joh. David Michaelis* in der 4. Auflage seiner schon genannten Einleitung (1788)[2]. In dieser gesteht er (S. 81), daß er „ein innerlich gefühltes Zeugnis des Heiligen Geistes" für seine Person sein „Leben lang nicht gefühlt" habe; „aber ich halte", so fährt er fort, „den, der es gefühlt hat, auch nicht für glücklicher und der Gewißheit näher, denn der Muhamedanismus fühlt es ebensogut, und wirklich das innere Gefühl von Gott ist der ganze Beweis, auf den Muhamed seine Religion gegründet und so viele Millionen sie glauben, es muß also wohl nur zuwege gebrachtes Gefühl, Selbstbetrug gewesen sein".

Dem Einflusse Semlers beugten sich zuerst *A. Hänlein,* Handbuch der Einleitung in die Schriften des NT (Erlangen 1794—1800; 2. Aufl. 1801—1809); *J. E. Chr. Schmidt,* Historisch-kritische Einleitung ins NT (Gießen 1804 und 1808); *Leon. Berthold,* Historisch-kritische Einleitung in sämtliche kanonische und aprokryphische Schriften des A und NT (Erlangen 1812—1819); und besonders *Joh. Gottfr. Eichhorn,* Einleitung in das NT (5 Bde., Göttingen 1804 bis 1827), der die synoptische Frage durch die Hypothese eines schriftlichen Urevangeliums zu lösen suchte, die Echtheit der ntl Schriften jedoch bis auf die Pastoralbriefe, 2 Petr und Jud noch bestehen ließ. Den Kreis der Bücher, deren

---

[1] Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, 4 Teile, Halle 1771 bis 75. Vgl. *Mirbt,* RE XVIII 203 ff.

[2] Vgl. oben S. 18.

apostolischer Ursprung bezweifelt ward, dehnte *W. M. Lebrecht de Wette* in seinem präzis und übersichtlich geschriebenen Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in die kanon. BB. d. NT (Berlin 1826; 5. Aufl. 1848) auch auf Offb, Eph, 1 Petr, Jak aus, hielt jedoch in Übereinstimmung mit *Schleiermacher* (Einleitung ins NT, herausg. v. *Wolde*, Berlin 1845) noch an der Echtheit des Johannesevangeliums fest. Auf dem gleichen Standpunkte, wie de Wette, aber mit noch sichererer Überzeugung sich für die Echtheit des Johannesevangeliums aussprechend, steht *Aug. Credners* nicht vollendete Einleitung in das NT (Halle 1836) und die nach dessen Tode von Volkmar herausgegebene und erweiterte Geschichte des ntl Kanons (Berlin 1860).

Die *orthodoxe Reaktion* dagegen blieb natürlich nicht aus. Sie kam zu Wort bei *H. F. Guericke*, Beiträge zur histor.-krit. Einleitung ins NT (Halle 1828), woraus die Histor.-krit. Einleitung ins NT (Leipzig 1843; 3. Aufl. 1868) hervorging; *Olshausen* in den Einleitungen zu seinem: Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des NT (Königsberg 1830ff.); vornehmlich *Aug. Neander*, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel (Hamburg 1832; 4. Aufl. 1847), worin aber hinsichtlich des 1 Tim und 2 Petr kritische Bedenken Geltung behalten; *Ph. Schaff*, History of the christian church I (New York 1882) vertritt Neanders Standpunkt in Nordamerika.

Die Kritik erhielt einen nachhaltigen Anstoß durch den Anhänger der Hegelschen Philosophie *Ferdinand Christian Baur*, den Vater der sogen. Tübinger Schule († 1860)[1]. Dieser bildete sich zuerst eine Gesamtanschauung der Geschichte des Urchristentums. Er sah es durch zwei Strömungen, ein wesentlich ebionitisch gesinntes Judenchristentum, das in Petrus seine Stütze habe, und den antijüdischen Universalismus des Paulus, bewegt. Dieser Gegensatz habe sich später, besonders durch den Kampf mit dem Gnostizismus und Montanismus wie durch die Osterstreitigkeiten, in der katholischen Kirche ausgeglichen. Nach diesem konstruierten Geschichtsbilde wurden alsdann die ersten Quellen dafür, die neutestamentlichen Schriften, hinsichtlich ihres Alters gesichtet und dann nach den so kritisierten Quellen wieder jenes Geschichtsbild beurteilt. Weil der Judaismus in der Apokalypse und der gegensätzliche Paulinismus in den Briefen an die Galater, Korinther und Römer zum Ausdruck komme, so seien darin die ältesten und echten urchristlichen Denkmale zu erkennen. Die übrigen paulinischen und katholischen Briefe sowie sämtliche Evangelien und die Apostelgeschichte seien aus viel späterer Zeit; es müsse eine Schrift um so weiter hinabgerückt werden, je

[1] *Baur* begann die Darlegung seiner Ansichten im Jahre 1831 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie; eine Zusammenfassung bieten seine Schriften: Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttgart 1845 (2. Aufl. von Zeller, Leipzig 1866 und 67), und: Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte, Tübingen 1853 (3. Aufl. 1863).

mehr jener Gegensatz darin ausgeglichen erscheine. Die Johannesschriften wurden in dieser Weise bis gegen das Jahr 170 verwiesen.

Es erscheint leicht begreiflich, daß diese überraschende Umgestaltung anfangs nur einen engeren Kreis von Anhängern, besonders *Ed. Zeller* (seit 1842 in der Tübinger Zeitschr. für Theologie) und *Alb. Schwegler*, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung (Tübingen 1846/47) gewann; daß dagegen sofort der Widerspruch der protestantischen Orthodoxie wachgerufen wurde, der namentlich in *Thiersch*, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der ntl Schriften (Erlangen 1845), *Ebrard*, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte (Frankfurt a. M. 1842; 3. Aufl. 1868), und *Lechler*, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter (Stuttgart 1851; 3. Aufl. 1885), zu Worte kam.

Mehr eine Mittelstellung einnehmend trat der Tübinger Kritik besonders *H. Ewald* in seinen: Jahrbücher für biblische Wissenschaft (1849—65) — vgl. auch von seiner Geschichte des Volkes Israel den 6. (3. Aufl. Göttingen 1868) und 7. Band (2. Aufl. 1869) — und in Kommentaren (z. B. Hebr, Jak 1870; Sieben Sendschreiben 1871) entgegen. Auf einem ähnlichen Standpunkte fußten die Einleitungen zu den Kommentaren (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, Göttingen 1832 ff.) von *H. A. W. Meyer*. Ein Hauptgegner der Baurschen Schule war *Albrecht Ritschl*, der ihr in der zweiten Auflage seiner: Entstehung der altkatholischen Kirche (Bonn 1857) entgegentrat, indem er den Ausgangspunkt zur Entwicklung der katholischen Kirche im Heidenchristentume sah, ein essenisches Judenchristentum erst nach der Zerstörung Jerusalems als einwirkend annahm, während es vorher nur einen Judaismus, der für geborene Juden die Verbindlichkeit des Gesetzes forderte, gegeben habe.

Einen größeren Kreis von Schülern und einen weiteren Einfluß auch auf solche Kritiker, die nicht gerade zur „Tübinger Schule" gehörten, gewann Baur seit dem Ausgange der fünfziger Jahre. Sein fleißigster, aber auch etwas maßvoller gewordener Vertreter ist *Hilgenfeld*, seit 1858 in seiner: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, und in seiner: Histor.-krit. Einleitung in das NT, Leipzig 1875. Er läßt wieder den 1 Thess, Phil und Phm als echt gelten. Der Züricher *Volkmar* — vgl. bes. dessen Schrift: Jesus Nazarenus, Zürich 1882 — dagegen übertrifft seinen Meister Baur, indem er die Zeit der Abfassung der ntl Schriften noch weiter als dieser herabdrückt. *Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus (Rostock 1868); Das Evangelium des Paulus (Berlin 1880), geht einen Schritt vorwärts, indem er den Gegensatz zwischen Petrus und Paulus erst seit der antiochenischen Differenz (vgl. Gal 2, 11 ff.) datiert und eine anfängliche größere Verwandtschaft beider annimmt. Der letzte unmittelbare Schüler von Baur ist *Otto Pfleiderer*, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2 Bde. (Berlin 1887; 2. Aufl. 1902); Der Paulinismus (Leipzig 1873; 2. Aufl. 1890); Die Entstehung des Christentums (München 1905). Ursprünglich bildeten das eigentliche Organ der Tübinger die *Theologischen Jahrbücher* (1842—1857). Im Auslande haben sich besonders der Holländer *Scholten* in verschiedenen Schriften, z. B. Das Evangelium nach Johannes (übers. von H. Lang, Berlin 1867); Das paulinische Evangelium (übers. von Redepenning, Elberfeld 1881); der Engländer *Davidson*, An introduction to the study of the NT (London 1868; 3. Aufl. 1894); und der

Franzose *Renan,* Histoire des origines du christianisme, 8 Bände, Paris 1863—83, der Tübinger Schule mehr oder weniger angeschlossen.

Die Erkenntnis, daß dem Gegensatze von Heiden- und Judenchristentum etwas beiden *gemeinsam Christliches* vorausgegangen sein müsse, hat zu einer Umgestaltung des Baurschen Geschichtsbildes des Urchristentums in der *neueren kritischen Schule* geführt. Sie ist durchaus nicht ein einheitliches Gebilde, in dem etwa eine überragende Persönlichkeit die Richtung angäbe, und ihre Resultate gehen weit auseinander. Immerhin hat sie sich auf weiten Strecken der Tradition genähert und urteilt mit viel nüchternerer Methode.

Die hervorragendsten Vertreter dieser Richtung sind: *Karl Weizsäcker,* Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche, Freiburg 1886 (3. Aufl. 1902); *Ad. Hausrath,* Neutestamentl. Zeitgeschichte, 4 Bände, Heidelberg 1868—73 (2. Aufl. 1873—77, I³ 1879); Jesus und die ntl Schriftsteller, 4 Bde. (Berlin 1908. 09); *H. Holtzmann,* Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in das NT, Freiburg 1885 (3. Aufl. 1892); auch *Wilh. Mangold* schließt sich in der Bearbeitung der *Friedr. Bleek*schen Einleitung (3. und 4. Aufl. 1875 und 86) der neueren kritischen Schule an und tritt dadurch oft mit *Bleek* selbst, der sich, Schleiermacher folgend, vermittelnd und vielfach gegen die Tübinger Schule ablehnend verhielt, in Widerspruch. Maßvoller tritt auch auf *Jülicher,* Einleitung in das NT, Freiburg 1894 (7. Aufl., in Verbindung mit *E. Fascher* neubearbeitet, Tübingen 1931). Noch mehr gelangt zu traditionellen Resultaten[1] *Ad. Harnack* in zahlreichen Arbeiten zum NT. Besonders kommen hier in Frage: Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius I (Leipzig 1897); Beiträge zur Einleitung in das NT I—VII (Leipzig 1906—1916). Vgl. auch *v. Soden,* Urchristliche Literaturgeschichte, Berlin 1905; *P. Wendland,* Die urchristlichen Literaturformen² u. ³, Tübingen 1912; *J. Weiß,* Literaturgeschichte des NT, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III (Tübingen 1912) 2175—2215; Das Urchristentum (herausgegeben v. *R. Knopf*), Göttingen 1917; *O. Stählin,* Die christliche griechische Literatur, München 1924 (Sonderabdruck aus: Wilh. v. Christs Geschichte der griechischen Literatur II⁶, 2. Hälfte 1105 ff.; das NT 1122—1184); *Clemen,* Die Entstehung des NT² (Sammlung Göschen 285), Berlin 1926; *R. Knopf,* Einführung in das NT, Gießen 1919 (3. Aufl. von *Lietzmann* und *Weinel* 1930); *Ed. Meyer,* Ursprung und Anfänge des Christentums (3 Bände), Stuttgart und Berlin 1921 bis 23; *B. W. Bacon,* An introduction to the NT, New York 1905; *Moffatt,* An introduction to the literature of the NT³, London 1918; *Baljon,* Geschiedenis van de boeken des Nieuwen Verbonds, Utrecht 1901; *M. Goguel,* Introduction au NT (4 Bände, Paris 1922—1926). Von Zeitschriften kommen hauptsächlich in Betracht: *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* und die Kunde der

[1] Ein vielzitiertes Wort findet sich bei *Harnack,* Die Chronologie I S. X: „Ich scheue mich nicht, das Wort ‚rückläufig' zu gebrauchen; denn man soll die Dinge beim rechten Namen nennen, und wir sind in der Kritik des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition.“ Harnack verwahrt sich aber (Lukas der Arzt S. III f.) ausdrücklich dagegen, daß er dabei an die Sachkritik gedacht habe.

älteren Kirche (begründet von E. Preuschen, hrsg. von Lietzmann seit 1920, Gießen 1900ff.); *The Expositor* (London 1875ff.). Ferner sind zu beachten: *Untersuchungen zum NT* von H. Windisch (Leipzig 1912ff.); *Forschungen zur Religion und Literatur* des A u. NT, von Bousset und Gunkel, Göttingen 1910ff.; *Ntl Forschungen* von Otto Schmitz (Gütersloh 1923ff.).

Die neueste Richtung bildet die sogen. *formgeschichtliche Methode*. Sie geht von den verschiedenen Formen der Überlieferung aus und sucht ihren „Sitz im Leben" festzustellen. Damit überwindet sie eine einseitige literargeschichtliche Methode, verfällt aber leicht der Gefahr der radikalen Auflösung des Geschichtswertes der Überlieferung, während sie an sich wertvolle Erkenntnisse zeitigen kann. Sie ging von der Untersuchung der Evangelien aus (*M. Dibelius, K. L. Schmidt, Bertram* u. a.), sucht dann aber auch die übrigen ntl Schriften formgeschichtlich zu verstehen. Als zusammenfassendes Werk ist zu nennen *M. Dibelius*, Geschichte der urchristlichen Literatur, 2 Bändchen (Sammlung Göschen), Berlin und Leipzig 1926.

Die kritischen und hyperkritischen Urteile der modernen Forschung werden nun von manchen benutzt, um sie bis ins Paradoxe, ja ins Unsinnige zu steigern. *Bruno Bauers* Ideen, die anfangs wenig Anklang fanden, werden wieder aufgenommen und ausgebaut. „Eine gründliche Revision" der „Auffassung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters" wird für notwendig erklärt[1]. Gerade die Briefe an die Galater, Korinther und Römer sollen herabdatiert oder wenigstens zerstückelt werden. Die Apokalypse, das „urechte" Schriftstück des ersten Christentums, wird zergliedert und vom Jahre 65 bis zum Jahre 170 verteilt. Auch das Johannesevangelium wird auf seine Quellen hin untersucht und als Produkt einer Redaktionstätigkeit hingestellt.

Wie F. Chr. Baur durch die Hegelsche Philosophie geleitet war, so *Bruno Bauer* durch die Feuerbachschen Anschauungen, welche die Religion zu einer Selbsttäuschung machten. So wurde ihm die evangelische Geschichte samt ihrem Christusbilde der schöpferische Wurf eines bewußt dichtenden Urevangelisten, des Markus. Da sich damit die paulinischen Briefe nicht vertragen konnten, so wurden sie in der Schrift: Kritik der paulinischen Briefe (Berlin 1850—52) als unecht verworfen. Diesen Bahnen folgten *Allard Pierson*, De bergrede en andere Synoptische Fragmenten (Amsterd. 1878); *A. Pierson* et *S. A. Naber*, Verisimilia (Amsterd. et Haag 1886); *A. D. Loman*, Quaestiones Paulinae, Theol. Tijdschrift 1882. 1883. 1886[2]; *Steck*, Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst

[1] *Völter*, Komposition der Paulinischen Hauptbriefe, Tübingen 1890, Vorwort.

[2] Über die radikalen Holländer vgl. *van den Bergh van Eysinga*, Die holländische radikale Kritik, Jena 1912.

kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen, Berlin 1888. *Völter* hat sich nach verschiedenen vorhergehenden Schriften zuletzt gegen die Echtheit aller paulin. Briefe ausgesprochen — nur aus einigen, z. B. Röm Kor Phil, ließen sich echte Grundbestandteile herausschälen — in dem Werke: Paulus und seine Briefe. Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulin. Briefliteratur und ihrer Theologie (Straßburg 1905). Ebenso verteilt er die Offb auf verschiedene Autoren, von denen einer Kerinth gewesen sein soll: Die Offenbarung Jo neu untersucht und erläutert (Straßburg 1904; 2. völlig umgearbeitete Aufl. 1911). In ähnlicher Form, nur mit noch größerer Methodelosigkeit, verwerfen die modernsten Bestreiter der Existenz Jesu, W. B. Smith, Kalthoff, Jensen, Drews, Raschke (Die Werkstatt des Markusevangelisten, Jena 1924: „Das Mk ist die dramatische Geschichte der Mission der markionitischen Gnosis in den Gebieten von Damaskus bis an die syrophönizische Küste." S. 92), Couchoud u. a., mehr oder weniger entschieden die ntl Schriften[1].

Aber auch abgesehen von diesen Allerradikalsten gibt es gerade in Deutschland eine Reihe von Gelehrten, die der Zerstückelung der ntl Bücher das Wort reden. So hat *Halmel* (Der zweite Kor des Apostels Paulus, Halle 1904) 2 Kor durch Interpolationen „gereinigt". *Spitta* will besonders den Römerbrief (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 1, Göttingen 1901) und das Johannesevangelium (Das Jo als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910) zerlegen. Auch beim 1 Kor sind von *J. Weiß* (Der erste Korintherbrief, in: Krit.-exeget. Kommentar V⁹, Göttingen 1910) Ausscheidungen vorgenommen worden, und viele andere Forscher haben in der verschiedensten Art entsprechende Versuche gemacht. Hier könnte man auch die von *Ed. Sievers* begründete *Schallanalyse* nennen, die in den Schriften verschiedene „Stimmen" unterscheiden will und dabei zu merkwürdigen Zerstückelungen kommt. Die Methode ist für den Laien eine Geheimwissenschaft und entzieht sich der Nachprüfung, bietet aber in ihren Resultaten und an kontrollierbaren Beispielen erwiesenen Unrichtigkeiten so viel Angriffsflächen, daß sie einstweilen wenigstens für die Einleitungswissenschaft wenig brauchbar ist.

Sievers, Die paulinischen Briefe. Klanglich untersucht und herausgegeben. Heft 1: Einleitung und Röm, Leipzig 1926; Heft 2 u. 3 (Kor, Gal, Eph, Phm) 1929; Der Textaufbau der griechischen Evv, Leipzig 1931; W. Schanze, Der Gal, in: Das NT schallanalytisch untersucht I² (Leipzig 1919). Zur Kritik vgl. *Lietzmann,* Schallanalyse und Textkritik, Tübingen 1922; *Fr. Zorell* in: Theolog. Revue 26 (1927) 409—414; *G. Kittel,* Eduard Sievers' schallanalytische Arbeiten zum NT in: ZntW 30 (1931) 35—49.

Auf dem Boden der protestantischen Orthodoxie, die den Kanon durch die Inspiration bestimmt sieht, stehen *Konrad v. Hofmann, R. F. Grau, L. Schulze, Godet* und besonders *Theodor*

[1] *Jülicher-Fascher* (Einleitung⁷ 28 f.) führt demgegenüber ein ablehnendes Urteil von *H. St. Chamberlain* an und fügt hinzu: „Nur die von Chamberlain behauptete Tatsache, daß jedes Jahrhundert seinen eigenen Wahnwitz hervorbringe, dem selbst die gescheitesten Menschen wie mit Blindheit geschlagen zum Opfer fallen, erklärt die immer neuen Auflagen dieser Bücher, welche der wissenschaftlichen Forschung fortwährend parallel laufen, sich den jeweiligen Methoden geschickt anpassend."

Zahn. Zu ungefähr gleich konservativen Resultaten gelangen *Fr. Barth*, *Gregory* und *B. Weiß*, die mit Mitteln und von der Basis der modernen Kritik aus vorzugehen suchen. Eine Brücke zur kritischen Auffassung schlägt der im Grunde mehr konservative *P. Feine*. Auch *H. Appel* gehört in etwa zu dieser Richtung.

K. v. Hofmann begann seine Arbeiten, die sich polemisch besonders gegen Baur richteten, mit Abhandlungen „Zur Entstehungsgeschichte der Heiligen Schrift" (Zeitschr. für Protestantismus und Kirche 1854) und suchte sie besonders durch seine Erklärung der Heiligen Schriften des NT (Nördlingen 1862—83, die beiden letzten Bände sind von Volck herausgegeben) exegetisch zu begründen. *R. Fr. Grau* schrieb: Entwicklungsgeschichte des neutest. Schrifttums (Gütersloh 1871). Den Abriß der Einleitung für *Zöcklers* positiv gehaltenes Handb. der theol. Wissenschaften lieferte *L. Schulze* (Nördlingen 1883; 3. Aufl. 1889). Der Geschichte des Kanons leisten hervorragende Dienste *Theodor Zahns*: Forschungen zur Geschichte der neutest. Kanons und der altchristlichen Literatur (Erlangen und Leipzig 1881 ff.) und: Geschichte des neutest. Kanons (Leipzig und Erlangen 1888 ff.). Vor allem sind die grundgelehrte zweibändige: Einleitung in das NT (1897; 3. Aufl. 1906. 07; Neudruck 1924) und: Grundriß der Einleitung ins NT, Leipzig 1928 zu nennen. *B. Weiß* legte seine Resultate nieder in seinem: Lehrbuch der bibl. Theologie des NT (Berlin 1868; 7. Aufl. 1903) und: Lehrb. der Einleitung in das NT (Berlin 1886; 3. Aufl. 1897). Die Frucht vieljähriger Arbeit bietet *Godet*, Einleitung in das NT (deutsch von Reineck) I (Die Briefe des Apostels Paulus), II (Die Evv und die Apg), Hannover 1893 ff. *C. R. Gregory*, Einleitung in das NT (Leipzig 1909). *Fr. Barth*, Einleitung in das NT (Gütersloh 1908; 4. Aufl. von K. Barth 1921). *Feine*, Einleitung ins NT (Leipzig 1913; 5. Aufl. 1930). *Appel*, Einleitung in das NT, Leipzig 1922. *Salmon*, Historical introduction to the study of the NT[7] (London 1894).

So zeigt denn der Überblick über die Geschichte der neutestamentlichen Einleitung, daß diese theologische Disziplin nach Ziel, Umfang, Inhalt und Methode mannigfache Wandlungen erfahren und sich gegenwärtig vorwiegend zu einer Geschichte der einzelnen Bücher, ihres Textes und ihrer Sammlung (Kanon) ausgestaltet hat. Die Frage aber, *warum gerade diese* 27 und nicht weniger und nicht mehr *Schriften* aus der ältesten christlichen Zeit in Betracht gezogen werden, scheidet die Einleitungswissenschaft nach einer inspirationsgläubigen und einer liberal-kritischen Richtung. Die letztere geht von der Voraussetzung aus, daß es keine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Abfassung irgendeiner Schrift gebe oder daß eine solche mindestens nicht in Betracht kommen dürfe. So gelangt sie zu dem Ergebnis, daß nur die Rücksicht auf das „gesteigerte Interesse", das „Theologen und Gemeinde" jenen 27 Schriften „von

jeher gewidmet haben"[1], eine solche Einschränkung begründe, zumal die Kirche in ihrem Kanon „das Beste aus ihrer religiösen Literatur aufbewahrt" habe[2]. Vielfach werden bei der Darstellung die Grenzen überhaupt nicht mehr eingehalten, so von Harnack, Stählin, v. Soden, Dibelius. Die erstere Richtung dagegen verkennt natürlich nicht die Tatsache, daß die ntl Schriften ein Bestandteil der christlichen Literatur sind und im großen Zusammenhang manche Bereicherung des Verständnisses finden; aber sie weiß auch, daß „die meisten von diesen Schriften schon in der nachapostolischen Zeit ein ganz spezifisches Ansehen genossen haben, und daß sie in wachsendem Maße als eine erste Literaturschicht empfunden wurden, mit der sich keine andre auf dieselbe Linie stellen dürfe[3]." Und sie fußt auch auf der in der Fundamentaltheologie zu erweisenden Wahrheit, daß es eine *Inspiration* gibt, die jene 27 Schriften aus der ganzen übrigen christlichen Literatur ausscheidet und zum Gegenstande einer besonderen theologischen Disziplin machen läßt, daß eine außerhalb der biblischen Bücher stehende Autorität da ist, die Kirche, die letztlich befähigt ist zu einer jeden Zweifel ausschließenden Entscheidung über den inspirierten Charakter einer Schrift.

Während die Kritik somit aus äußeren Gründen in der Einleitung als einem Zweige der allgemeinen Literaturgeschichte sich nur mit den 27 „neutestamentlichen" Schriften befaßt, muß die orthodoxe protestantische Richtung sich das Recht zu einer solchen Einschränkung des Stoffes erst aus der Geschichte des Kanons zu erwerben suchen; eine Aufgabe, die sie nicht vollkommen durchführen kann.

Die Lehre der Kirche von der *Inspiration*[4] schließt eine geschichtliche Behandlung der biblischen Bücher nicht aus. Wenngleich es nämlich das Wesen der Inspiration ausmacht, daß die heiligen Schriften Gott zum ersten Urheber haben, indem er in irgendeiner Weise die menschlichen Verfasser zum Schreiben

[1] So *H. Holtzmann*, Einleitung[3] 11.

[2] So *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 502.

[3] So *A. Ehrhard* (Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, Freiburg 1900, 602f.) gegenüber *Batiffol*, La littérature grecque[3], Paris 1901.

[4] Aus der reichen Literatur sei nur genannt: *Chr. Pesch*, De inspiratione sacrae scripturae, Friburgi 1906; *ders.*, Supplementum, Friburgi 1926; *N. Peters*, Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung, Paderborn 1905; *ders.*, Unsere Bibel, Paderborn 1929; *Aem. Dorsch*, Institutiones theologiae fundamentalis III[2]: De inspiratione s. Scripturae, Oeniponte 1927; *Höpfl* (s. oben S. 19 A. 2).

bewegt und leitet, daß sie niederschreiben, was er will, und sie dabei vor Irrtum bewahrt[1], so schließt das doch nicht aus, daß auch die *Individualität* der menschlichen Schriftsteller zur vollen Geltung kommt. Diese werden nicht zu „Federn“ oder „Händen“ des Heiligen Geistes, wie Luther meinte, sondern wirken in selbstbewußter und freier Weise mit, indem sie die Kräfte ihres Verstandes und Herzens, die Früchte ihrer Bildung und Forschung[2] in freier Weise in den Dienst der inspirierenden göttlichen Ursache stellen. In der Unendlichkeit dieser ersten Ursache liegt der Grund für die Möglichkeit, aber auch für die Unbegreiflichkeit eines einheitlichen Zusammenwirkens mit dem endlichen menschlichen Geiste in einer seinem Wesen entsprechenden Weise. Darum würde ein durchgreifendes Bestimmen und Sichten dessen, was dem Heiligen Geiste und was dem menschlichen Verfasser zuzuschreiben sei, ein Zerlegen eines *einheitlichen* Wirkens sein.

Bei der folgenden Darstellung gehen wir von der *vorliegenden Textgestalt* aus und verfolgen sie geschichtlich bis zu ihrem Ursprung zurück: *Textgeschichte* (1. Teil). Die ältesten Handschriften, Väterzitate und die Übersetzungen sind Material, das in methodischer Verwertung die Herstellung des Textes ermöglicht.

An die Textgeschichte würde sich sachgemäß die *Geschichte des Kanons* anschließen, da beide das ganze Neue Testament behandeln und somit als *allgemeine Einleitung* zusammengehören[3]. Weil aber die Geschichte des Kanons besser verständlich und knapper zusammenfassend dargestellt werden kann, wenn die einzelnen Bücher bereits besprochen sind, so wird sie an den Schluß gestellt (3. Teil) und die *besondere Einleitung* vorweggenommen (2. Teil). Die Fragen nach Verfasser, Inhalt und Zweck, nach Zeit, Ort und Umständen der Entstehung der einzelnen

[1] Vgl. *Trident.*, Sess. IV: . . . omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus *Deus sit auctor*. Vgl. *Denzinger-Bannwart*, Enchiridion symbolorum[17], Friburgi 1928, 261. Hierauf nimmt das *Vaticanum* (Sess. III, Cap. 2) Bezug, wenn es den Inspirationsbegriff näher dahin bestimmt: Eos (sc. libros) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod *Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem*, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. *Denzinger-Bannwart* 475. Vgl. auch die Enzyklika von Leo XIII.: Providentissimus Deus (18. Nov. 1893) und von Benedikt XV.: Spiritus Paraclitus (15. Sept. 1920). Vgl. *Bartmann*, Das Tridentinum und die biblische Frage, in: Theologie und Glaube 4 (1912) 663—667; *Ph. Haeuser*, Die Hieronymusenzyklika „Spiritus Paraclitus“, Regensburg 1921.

[2] Vgl. hierzu 2 Makk 2, 24—33; 15, 39. 40; Prolog zu Sir v. 9; Lk 1, 1 ff.

[3] Vgl. oben S. 18.

Schriften fallen in ihren Bereich. Die Mittel zur Beantwortung sind die äußeren traditionellen Nachrichten und innere, dem Inhalt und der Form der Schriften zu entnehmende Gründe. Dabei fordern auch die Einwendungen, die von den verschiedenen kritischen Richtungen erhoben werden, Berücksichtigung. Jedoch wird die *positive* Darstellung maßgebend sein. Dabei empfiehlt es sich, nicht nach der Anordnung des Kanons die Evangelien an die Spitze zu stellen, sondern mit den paulinischen Briefen zu beginnen. Denn hier haben wir, namentlich auch nach der chronologischen Seite, festeren Boden unter den Füßen und können an der Hand des Lebens der großen und deutlich sichtbaren Persönlichkeit des Apostels fast eine Skizze der Geschichte des apostolischen Zeitalters bieten.

Erster Teil.

Geschichte des Textes.

§ 2. Die Originalsprache der neutestamentlichen Schriften.

Alle neutestamentlichen Bücher liegen uns in griechischer Sprache vor. Diese ist bei den meisten, so vor allem bei den paulinischen Briefen, sicherlich die Originalsprache. Aber auch die Evangelien und die Apg sind griechische Bücher. Allerdings hat dem Matthäusevangelium ein aramäisches Original zugrunde gelegen und sind auch sonst mehr oder weniger deutlich semitische Quellenschriften zu erkennen[1]; allein an dem griechischen Charakter der vorliegenden Schriften ändert dies nichts.

Freilich ist das ntl Griechisch nicht die klassische Sprache, in der ein Thukydides und Demosthenes geschrieben haben; sondern es ist jenes späte Griechisch, das man gewöhnlich die κοινὴ διάλεκτος nennt. Auf der Grundlage des attischen Griechisch bildete sich eine Weltsprache heraus, die in dem weiten Reiche Alexanders d. Gr. gesprochen wurde.

Auch in Palästina drangen griechische Sprache und griechisches Wesen weiter vor; selbst in Judäa muß das Griechische verbreitet gewesen sein[2]. Die Juden in der weiten Diaspora des römischen Reiches standen natürlich noch viel mehr unter dem Einflusse des Hellenismus. Eine besondere Rolle spielte er in Ägypten, wo Alexandrien eine Hochburg des Hellenismus war.

Wir besitzen eine ganze Reihe von Literaturdenkmälern der κοινή, und durch die vielen Funde von unliterarischen Texten auf Stein, Papyrus und Tonscherben wird das Material reichlich

---

[1] Über den semitischen Hintergrund bei Jo, Lk, Apg, Jak vgl. *G. Kittel*, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, in: Beiträge zur Wissenschaft vom A u. NT, 3, 1, Stuttgart 1926, 45—60.

[2] Vgl. Apg 6, 1 ff.; *Zahn*, Einleitung I³ 24—52; *G. Dalman*, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, 1—6; *Kittel*, a. a. O. 34 ff. Auch Jesus wird Griechisch sprechen gekonnt haben. Vgl. *Gietmann*, In welcher Sprache hat Christus seine Apostel unterwiesen?, in: Zeitschr. f. kath. Theologie 33 (1909) 777—788.

vermehrt. Auch die Sprache der Septuaginta gehört zu diesem hellenistischen Griechisch[1], und gerade sie hat auf die neutestamentlichen Schriftsteller einen großen Einfluß ausgeübt. Natürlich ist sie, wie sich das bei einer Übersetzung aus dem Semitischen leicht erklärt, mit Semitismen durchsetzt. Ebenso sind auch bei den Hagiographen des NT, die (mit Ausnahme von Lukas) geborene Juden waren, Semitismen ganz natürlich.

Freilich darf man hier nicht übertreiben. Was früher als Semitismus erschien, ist durch das reichlicher zufließende Vergleichsmaterial jetzt manchmal als vulgäres Griechisch erkannt worden. Auf der andern Seite besteht allerdings auch die Gefahr, den Einfluß des Semitischen zu unterschätzen. Jedenfalls verblaßt durch alle diese Beobachtungen der Begriff der spezifisch ntl-griechischen Sprache immer mehr. Bei der üblichen Isolierung der ntl Sprache beachtete man nicht, daß dadurch das Verständnis der heiligen Urkunden bei den ersten Lesern erschwert worden wäre. Tatsächlich schrumpfen die angeblich nur im NT sich findenden Worte immer mehr zusammen[2]. Deißmann berechnet ihre Zahl auf etwa 50 unter 5000, während früher oft das Zehnfache angenommen wurde.

Wenn nun freilich auch die Worte aus der vulgären Umgangssprache herstammen, es sind doch oftmals neue Gedanken, die das Christentum durch die geläufigen Worte ausdrückte. Mit Recht sagt Deißmann[3]: „In der religiös-schöpferischen Urzeit ist die wort*bildende* Kraft des Christentums bei weitem nicht so groß, als seine begriffs*umbildende* Wirkung."

Ebenso wie in den Überresten der κοινή das Griechisch manche Unterschiede aufweist, ist dies auch bei den ntl Schriftstellern der Fall. Die synoptischen Evangelien atmen z. B. weit mehr semitischen Geist als etwa 1 Petr. Und von den Synoptikern wieder ist Lukas, der geborene Grieche, ganz offensichtlich am meisten mit der griechischen Sprache vertraut. Am lehrreichsten

---

[1] Vgl. *Rob. Helbing*, Grammatik der Septuaginta. Laut- und Wortlehre, Göttingen 1907; *Mayser*, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, 1. Bd. Leipzig 1906; 2. Bd. 1926; *A. Thumb*, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, Straßburg 1901; *L. Mitteis* und *U. Wilcken*, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, 2 Bände, Leipzig 1911; *Abel*, Coup d'œil sur la Κοινή, in: Revue biblique 35 (1926) 5—26; *F. Preisigke*, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden (hrsg. v. Em. Kießling), 3 Bände, Berlin 1925—1931.

[2] Vgl. *Deißmann*, Licht vom Osten[4], Tübingen 1923, 48 ff.

[3] A. a. O. 61.

ist die Sprache des hl. Paulus, die originale Kraft aufweist und dabei doch manche Anklänge an die griechische Umgebung, besonders auch die Sprache der Philosophie, enthält. v. Wilamowitz charakterisiert sie mit den Worten[1]: „Daß dieser Jude, dieser Christ griechisch denkt und schreibt, für alle Welt und doch zunächst für die Brüder, die er anredet, daß dieses Griechisch mit gar keiner Schule, gar keinem Vorbilde etwas zu tun hat, sondern unbeholfen in überstürztem Gesprudel direkt aus dem Herzen strömt und doch eben Griechisch ist, kein übersetztes Aramäisch, macht ihn zu einem Klassiker des Hellenismus."

Unter den Grammatiken der neutest. Sprache sind zu nennen: *Winer-Schmiedel,* Grammatik des neutest. Sprachidioms, Göttingen 1894 ff. (noch nicht vollendet); *A. Debrunner,* Friedrich Blaß' Grammatik des ntl Griechisch[6], Göttingen 1931; *Radermacher,* Neutest. Grammatik. Das Griechisch des NT im Zusammenhang mit der Volkssprache[2] (Handbuch zum NT von Lietzmann 1), Tübingen 1925; *Moulton,* Einleitung in die Sprache des NT (auf Grund der 3. englischen Aufl. übersetzt), Heidelberg 1911; *A. T. Robertson,* A. Grammar of the Greek New Testament in the light of historical research[4], London 1923; *Abel,* Grammaire du grec biblique, Paris 1927.

An Wörterbüchern kommen besonders in Frage: *Zorell,* Novi Testamenti Lexicon graecum[2] (Cursus scripturae sacrae), Paris 1931; *Cremer,* Biblisch-theolog. Wörterbuch der neutest. Gräzität[10] (hrsg. von Kögel), Gotha 1915; *Ad. Schulte,* Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT, Limburg 1918. *Ebeling,* Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT[3], Hannover 1929; *W. Bauer,* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristl. Literatur (2. Aufl. zu E. Preuschen), Gießen 1928; *Moulton* and *Milligan,* The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources, London 1915—1929; *G. Kittel,* Theologisches Wörterbuch zum NT, Stuttgart 1932 f (im Erscheinen begriffen).

Zu nennen ist noch: *Bruder,* Concordantiae omnium vocum novi testamenti graeci[8], Göttingen 1913; *Moulton* and *Geden,* A Concordance to the Greek Testament[2], Edinburgh 1899; *O. Schmoller,* Handkonkordanz zum griechischen NT[5], Gütersloh 1931.

§ 3. Die erste handschriftliche Erhaltung des griechischen Textes[2].

Die Originale (αὐτόγραφα) unserer neutestamentlichen Schriften sind nicht erhalten. Der Grund dafür lag vor allem im Schreibmaterial, das in den ersten christlichen Jahrhunderten zur

[1] Die Kultur der Gegenwart I, 8: Die griech. Literatur des Altertums, Leipzig 1905, 157. Vgl. auch *Nägeli,* Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905; *Bultmann,* Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (Forschungen zur Religion und Literatur des A u. NT, 13. Heft), Göttingen 1910. Sehr reichhaltig ist die Literatur zu obigen Ausführungen bei *Deißmann* verzeichnet.

[2] Zur Literatur vgl. das grundlegende paläographische Werk des Mauriners

Verwendung kam. Es wurde hergestellt aus der bis auf den heutigen Tag besonders im Nildelta vorkommenden *Papyrusstaude* (Cyperus Papyrus L.). Von Plinius[1] haben wir eine Beschreibung über die Herstellung des Papyrusblattes. Es ist nicht richtig, wie man früher vielfach annahm, daß der Bast der Staude zur Herstellung verwertet wurde. Deißmann[2] gibt im Anschluß an Kenyon[3] folgende Beschreibung: Das Mark des Schaftes der Papyrusstaude wurde in dünne Streifen geschnitten, die zur Form eines Schreibblattes vertikal nebeneinander gelegt wurden. Darüber wurde eine horizontal laufende Querschicht derselben Streifen gelegt. Beide Lagen wurden durch Klebstoff aneinander geleimt, wobei das Nilwasser eine gewisse Rolle spielte. Die so gewonnenen Blätter wurden gepreßt, in der Sonne getrocknet und von etwaigen Unebenheiten durch Politur befreit. Dann war das Blatt zum Gebrauch fertig. Beschrieben wurden die Blätter nur auf einer Seite in Kolumnen, die der Breite eines einzelnen Blattes ungefähr entsprachen, und dann über einen am Ende angebrachten Stab[4] (ὄμφαλος) aufgerollt (κύλινδρος, (volumen). — Vor Luft geschützt, haben sich in ägyptischen Grabmälern und in Pompeji viele Handschriften aus diesem sonst sehr vergänglichen Materiale erhalten. Gerade in den letzten Jahren ist eine Fülle von Papyrustexten ans Tageslicht gefördert worden, die in mehr als einer Hinsicht für das Verständnis des NT von Wichtigkeit sind[5].

Daß die neutestamentlichen Schriftsteller, einem allgemeinen Brauche folgend, sich dieses im Verhältnis zu dem auch damals schon gebrauchten Pergament[6] (vgl. 2 Tim 4, 13) viel wohlfeileren

Bern. de Montfaucon, Palaeographia graeca, Paris 1708; *W. Wattenbach,* Anleitung zur griech. Paläographie³, Leipzig 1895; *Gardthausen,* Griechische Paläographie I², Leipzig 1911; II², 1913; *Th. Birt,* Das antike Buchwesen und sein Verhältnis zur Literatur, Berlin 1882; *ders.*, Die Buchrolle in der Kunst, Leipzig 1907; *ders.*, Kritik und Hermeneutik nebst Abriß des antiken Buchwesens³, in: Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft I, 3, München 1913; *W. Schubart,* Das Buch bei den Griechen und Römern², Berlin 1921; *P. Franchi, de'Cavalieri* et *J. Lietzmann,* Specimina codicum graecorum vaticanorum, Bonn 1910; *Vogels,* Codicum Novi Testamenti Specimina, Bonn 1929; *ders.*, Handbuch der ntl Textkritik, Münster 1923; *ders.*, Übungsbuch zur Einführung in die Textgeschichte des NT, Bonn 1928; *E. v. Dobschütz,* Eberhard Nestles Einführung in das griechische NT⁴, Göttingen 1923.

[1] Hist. nat. XIII, 11—13. Vgl. *Birt,* Das antike Buchwesen 223 ff.

[2] Licht vom Osten⁴ 21.

[3] The Palaeography of Greek Papyri, Oxford 1899, 15.

[4] Vgl Hebr 10, 7: κεφαλὶς βιβλίου (das Köpfchen des Buchstabens) ist synekdochisch für Buchrolle gebraucht.

[5] Vgl. *Deißmann,* Licht vom Osten, und die dort verzeichnete Literatur.

[6] 2 Tim 4, 13 steht der Ausdruck μεμβράναι. Auch διφθέραι und δέρρεις

Papyrus bedient haben, darf mit Bestimmtheit angenommen werden. 2 Jo 12 ist von χάρτης = πάπυρος und 3 Jo 13 von dem Griffel (κάλαμος), einem nach Art der Gänsefedern zugeschnittenen Rohrstifte, die Rede[1].

Der ausgedehnte Gebrauch, der von den Urschriften des Neuen Testamentes für Vorlesungen und Abschriften gemacht wurde, erklärt, daß sie bald zugrunde gingen und daß auch keine Spuren davon mehr verfolgbar sind[2]. Das Bewußtsein, eine gute Abschrift (ἀντίγραφον) zu besitzen, ließ den Wert des Originals selbst vergessen. Vielleicht hat hierzu auch noch der Umstand beigetragen, daß die Verfasser nicht selbst zu schreiben, sondern Schnellschreibern (ταχυγράφοι) zu diktieren pflegten. Alsdann wurden diese gewöhnlich mit Abkürzungen versehenen Niederschriften von Schönschreibern (βιβλιογράφοι oder καλλιγράφοι) ins reine übertragen. Als Kennzeichen der Echtheit zugleich setzte der Apostel Paulus den Schluß eigenhändig hinzu[3].

Es ist nicht ausgeblieben, daß durch Abschreiben teils unabsichtliche, teils absichtliche Änderungen in den Text kamen. Diese sind zurückzuführen auf Versehen des Auges, Irrungen beim Diktieren, auf vermeintliche Verbesserungen schwieriger Stellen, Reminiszenzen an andere, besonders Parallelstellen, und auf ursprüngliche Randbemerkungen, die später in den Text aufgenommen wurden[4].

Im allgemeinen muß gesagt werden, daß man in der ältesten Zeit (im zweiten Jahrhundert) auf die Genauigkeit des Wortlautes im einzelnen keinen übertriebenen Wert legte, wie übrigens

sagte man. Der Name περγαμηνή kommt erst in Diokletians Preisliste vor. Vgl. *v. Dobschütz*, Eberhard Nestles Einführung[4] 33.

[1] Unter dem 2 Tim 4, 13 erwähnten φελόνης ist wohl der dicke Reisemantel des Apostels, nicht aber der Bücherkasten für die Buchrollen zu verstehen. Vgl. *Meinertz*, Die Past des hl. Paulus[4], Bonn 1931, 119.

[2] Die Stelle bei *Tertullian* (De praescr. 36) beweist nichts für das Vorhandensein der Autographen; denn die Worte: apud quas (sc. ecclesias apostolicas) ipsae authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque sind von echten Texten gegenüber gefälschten oder vom Urtext gegenüber der Übersetzung zu verstehen.

[3] Vgl. 2 Thess 3, 17; Gal 6, 11; 1 Kor 16, 21; Kol 4, 18. Vgl. die höchst bemerkenswerten Ausführungen von *Deißmann* (Licht vom Osten[4] 133. 137 f.) zur Verständlichmachung von 2 Thess 3, 17.

[4] Die textkritische Sachlage im einzelnen, die Regeln für die kritische Beurteilung, und die Wege, auf denen Fortschritte erzielt werden können, s. besonders in den oben S. 35 A. genannten Schriften von *Vogels* und *v. Dobschütz*. Wie z. B. auch der Attizismus in den Varianten der Hss eine Rolle spielt, zeigt *W. Michaelis*, Der Attizismus und das NT, in: ZntW 22 (1923) 91—121. Ein Einzelbeispiel bei *A. Bludau*, Namen der Namenlosen in den Evv, in: Theologie u. Glaube 21 (1929) 273—293.

die ntl Schriftsteller selbst die heiligen Bücher des AT oft genug nur dem Sinne nach anführen. Auf der andern Seite wachten die Kirchenväter eifersüchtig über die Unverfälschtheit der Schriften. Oft genug wurde den Häretikern der Vorwurf gemacht, daß sie zugunsten ihrer Irrlehre den Text geändert, Worte ausgelassen oder Zusätze gemacht hätten. Bei näherem Zusehen ergibt sich freilich, daß diese Anklagen meist im Übereifer geschehen, und daß es sich nicht um eigene Fälschungen, sondern um die Verwertung einer längst vorhandenen Lesart handelt, ja daß diese Lesart manchmal sogar ursprünglich und an sich unbedenklich gewesen ist[1]. Tatsächlich erhebliche Eingriffe in den Text hat allerdings Marcion vorgenommen, und sein Einfluß auf die kirchlichen Textausgaben läßt sich sogar an manchen Stellen nachweisen[2]. Allein im allgemeinen hat man doch nicht gewagt, den Text zu ändern, sondern sich damit begnügt, ihn nach eigenem Sinn zu erklären. So sagt z. B. Irenäus[3], nachdem er die Fälschungen Marcions gerügt, von den Irrlehrern: Scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt. Wie höchst ängstlich man sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts vor Änderungen hüten wollte, zeigen u. a. die Erfahrungen, die Hieronymus mit seinen Textrevisionen gemacht hat, und die große Zurückhaltung, mit der man ihnen begegnete[4]. Heute kann man auf Grund des gewaltigen textkritischen Materials, das zur Verfügung steht, urteilen, daß die erdrückende Mehrheit der Varianten für den wesentlichen Inhalt des NT gar keine Bedeutung hat, und daß auch an den sachlich wichtigen Stellen selbst beim Schwanken in der Entscheidung für die ursprüngliche Lesart der eigentliche Lehrgehalt der betr. Schrift nicht wesentlich berührt wird.

§ 4. Die griechischen Handschriften[5].

Kein Buch verfügt über so ausgedehnte und so weit zurückgehende Textzeugen wie die Heilige Schrift des NT. Bis ins

[1] Vgl. *Bludau*, Die Schriftfälschungen der Häretiker, in: NtA 11, 5 (1925).
[2] Vgl. die Prologe oben S. 12.
[3] Haer. III, 12, 12.
[4] Vgl. hierzu unten S. 61 ff. die Geschichte der Vulgata. Ein interessantes Beispiel teilt *Jülicher-Fascher* (Einleitung[7] 585) aus Sozomenos, Hist. eccl. I, 11 mit: In einer Versammlung cyprischer Bischöfe um 350 las ein Bischof in Jo 5, 8 für κράβατος das feinere σκίμπους. Darauf rief ihm ein anderer Bischof empört zu: Bist du besser als der, der κράβατος gesagt hat, daß du dich schämst, seine Worte zu gebrauchen?
[5] *Gregory*, Novum Testamentum graece, ed. Tischendorf (Editio octava critica

dritte Jahrhundert reichen die Zeugen zurück, und ihre stets wachsende Zahl überschreitet bereits 4000. Die älteste vollständige Homerhandschrift stammt aus dem 13. Jahrhundert n. Chr.

Natürlich umfassen die erhaltenen Hss nicht alle das ganze NT. Von den Unzialen ist es der einzige Codex Sinaiticus, der das NT vollständig bietet. Andere haben es einstmals in allen seinen Teilen enthalten, sind zu uns aber nur mehr verstümmelt gelangt. Viele Hss umfassen nur die Evangelien, andere wieder nur die paulinischen Briefe. Es ist erklärlich, daß bei dem großen Umfange, der Schwierigkeit der Vervielfältigung und der Höhe der Kosten nicht überall das ganze NT besorgt werden konnte. In späterer Zeit (seit dem 6. Jahrhundert) ist dann noch eine besondere Gruppe von Textzeugen entstanden, die sog. Lektionarien. Sie enthalten nur einzelne Abschnitte aus den Evangelien und Briefen, wie sie beim Gottesdienste vorgelesen wurden. Die Bücher, die die Evangelienlektionen enthalten, heißen schlechthin εὐαγγέλιον (evangeliarium); die der Briefe ἀπόστολος oder πραξαπόστολος.

Die Diokletianische Verfolgung hatte es auch auf die Vernichtung der den Christen heiligen Bücher abgesehen. Aus den protokollarischen Berichten erhellt, daß in vielen Gegenden die Vernichtungsdekrete streng durchgeführt wurden; ein Umstand, der es erklärt, daß auch jene Handschriften verlorengingen, die etwa bereits auf dauerhaftes *Pergament* geschrieben waren. Dieses aus Tierhäuten gewonnene Material wurde nach der Weise der Wachstafeln zu Diptychen gefaltet, von denen meistens vier zu Heften (Quaternio) ineinandergelegt und dann in der Art unserer Bücher zusammengereiht wurden. Es bot den Vorteil, daß es auf beiden Seiten beschrieben werden konnte. Kaiser Konstantin beauftragte den Eusebius von Cäsarea mit der Herstellung von 50 Bibelhandschriften für die Kirchen in Konstantinopel[1]. Auch Athanasius ließ für den Kaiser Konstans eine Abschrift der

maior) III (Prolegomena), Lipsiae 1894. In erweiterter, deutscher Bearbeitung: Textkritik des NT I (Leipzig 1900); II (1902); III (1909). *Scrivener*, A plain introduction to the criticism of the NT⁴ (ed. *Miller*), London 1894. *v. Soden*, Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I, 1 (Berlin 1902); I, 2 (1906); I, 3 (1907. 1910; 2. unveränderte Ausgabe des ganzen 1. Bandes: Göttingen 1911). *F. G. Kenyon*, Handbook to the textual criticism of the New Testament³, London 1926. *Jacquier*, Le NT dans l'église chrétienne II (Le texte du NT), Paris 1913. *H. C. Hoskier*, Concerning the text of the Apocalypse (2 Bde.), London 1929 (umfassend für den Text der Offb). Vgl. oben S. 34f. A. 2.

[1] *Euseb.*, Vita Const. IV, 36. 37.

ganzen Bibel anfertigen[1]. Chrysostomus[2] und Hieronymus[3] klagen bereits darüber, daß man kostbare Handschriften auf purpurgefärbtem Pergament mit goldener oder silberner Schrift herstelle, um so der Prunksucht zu frönen. Derartige, aber erst späteren Zeiten angehörende luxuriös ausgestattete Exemplare haben wir noch im Purpurcodex N, dem Cod. Rossanensis Σ (mit kostbaren Miniaturen)[4] und dem Codex argenteus der gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas. Anderseits aber veranlaßte die Kostbarkeit des Materials die Entstehung der Palimpseste[5]. Es wurden nämlich die ursprünglichen Texte wieder weggewischt oder auch abgeschabt und dann die Blätter aufs neue überschrieben. Nicht selten ist es erforderlich, durch chemische Reagenzien oder eine besondere photographische Behandlung die ursprüngliche Schrift wieder leserlich zu machen[6].

Papier ist im Mittelalter auch für die Herstellung von Hss verwertet worden. Seit dem 8. Jahrhundert wird es den Griechen bekannt, aber erst seit dem 14. Jahrhundert haben sich die Codices bombycini und chartacei allgemein eingebürgert.

In den *ältesten* Codices ist die *Unzialschrift* angewandt. Man versteht darunter die großen, aufrecht in den Grenzen eines Quadrates oder Kreises stehenden und nicht verbundenen Buchstaben. In späterer Zeit (8. und 9. Jahrhundert) nahmen sie eine schlankere Form an, bis sie seit dem 9. Jahrhundert durch die mehr liegende und Verbindungen aufweisende *Minuskelschrift* abgelöst wurden. Von da ab findet sich nur in besonders glänzend ausgestatteten Codices die Unzialschrift. Die älteste, genau datierbare Minuskel stammt aus dem Jahre 835. Für häufig gebrauchte Worte sind Abkürzungen angewandt, indem z. B. nur die Anfangs- und Endbuchstaben geschrieben, aber mit einem Verbindungsstriche versehen, oder Endungen durch gewisse Zeichen (Häkchen) ausgedrückt sind[7]. Man beschrieb in drei (B) oder vier (א) oder

---

[1] Apolog. ad Constantium 4. [2] In Ioannem hom. 32, 3.

[3] Praef. in Iob (*Migne*, P. lat. 29, 61): . . . dum magis pulchros habere malunt codices, quam emendatos. [4] Vgl. unten S. 47 f.

[5] Vgl. unten S. 46 und 51 über C und Syrus Sinaiticus.

[6] Vgl. *R. Kögel*, Die Palimpsestphotographie (Photographie der radierten Schriften) in ihrer wissenschaftlichen Grundlage und praktischen Anwendung (Enzyklopädie der Photographie, Heft 96), Halle 1920; *Alb. Dold*, Über Palimpsestforschung und das Beuroner Palimpsest-Institut (Jahresberichte der Görresgesellschaft 1924/25), Köln 1926, 87—108; *ders.*, Neue Palimpsestbruchstücke der griechischen Bibel, in: BZ 18 (1929) 241—270.

[7] Z. B. $\overline{\Theta C}$ = θεός; $\overline{KC}$ = κύριος; $\overline{XC}$ = Χριστός. Vgl. *L. Traube*, Nomina sacra, München 1907.

zwei (A) Kolumnen ein Pergamentblatt, und zwar ohne Abteilung der Worte und ohne Interpunktion (*scriptio continua*). Das bedeutete natürlich für die Lektüre eine erhebliche Schwierigkeit. Und so ist man schon frühzeitig dazu gekommen, den Text in Sinnzeilen (κῶλον) zu zerlegen: Man schrieb so viele Silben in einer oder auch, wenn die Sinnzeile länger war, in zwei Raumzeilen zusammen, als der Vorleser in einem Atem aussprechen konnte (*kolometrische* Schreibweise). Dadurch wurde die Übersichtlichkeit erheblich gefördert, aber es wurde auch viel mehr Schreibmaterial gebraucht. Daher ist man bald davon abgekommen und hat die Sinnzeilen fortlaufend nebeneinander geschrieben und nur durch ein Zeichen getrennt. Origenes wird wohl die kolometrische Schreibweise zum erstenmal in seiner Hexapla angewandt haben. Eine moderne Verwertung der Kolometrie wäre eine Ausgabe des NT κατὰ κῶλα καὶ κόμματα, wie sie Norden[1] befürwortet. Sie könnte für Textkritik und Exegese fruchtbar sein, wenn auch die Gefahr der Übertreibung ihres Wertes besteht[2]. Die bedeutendsten kolometrischen Hss sind D (für die Evangelien) und H (für die Paulusbriefe). Letzterer Codex ist insofern von besonderer Wichtigkeit, als er einen sog. euthalianischen Text bietet.

Im Jahre 1698 gab Zaccagni in Rom eine (an die Masora im AT erinnernde) Bearbeitung der paulinischen Briefe, der Apg und der katholischen Briefe heraus, als Werk eines alexandrinischen Diakons und späteren Bischofs Euthalius aus dem 5. Jahrhundert. Neuere Forschungen[3] haben aber dargetan, daß dieses Werk kein einheitliches Ganze, sondern eine Überarbeitung einer aus dem 4. Jahrhundert stammenden Grundschrift ist. In dieser Grundschrift war jedenfalls bereits die kolometrische Schreibweise angewandt. Später ist dann noch eine genaue Stichometrie hinzugefügt worden.

Unter *stichometrischer* Schreibweise versteht man die Einteilung des Textes in Raumzeilen (στίχος), und zwar von bestimmter Länge, etwa 36 Buchstaben, nach der Länge eines Hexameters. Nach diesen Stichen wurde die Größe der Hs berechnet, selbst

[1] Agnostos Theos, Leipzig 1913, 361.

[2] Vgl. *Rol. Schütz*, Der parallele Bau der Satzglieder im NT und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese, in: Forsch. zur Religion u. Literatur des A u. NT, Neue Folge, Heft 11, Göttingen 1920; *ders.*, Die Bedeutung der Kolometrie für das NT, in: ZntW 21 (1922) 161—184.

[3] Vgl. *v. Dobschütz*, RE V 631—633; *Zahn*, Neue kirchl. Zeitschrift 15 (1904) 305—330; 375—390; *v. Soden*, Die Schriften des NT I, 1, 637—682.

wenn die wirklichen Zeilen kürzer waren. Es wurde aber das Normalmaß des Stichos angelegt, um so ein Mittel zur Berechnung des Preises zu haben. Die Zahl der Stichen wurde dann am Schlusse der Abschnitte oder des ganzen Buches zusammengeschrieben. Seit dem 6. Jahrhundert hat sich diese Stichometrie ganz allgemein eingebürgert. Daß die Angaben über die Zahl der Stichen oft schwanken, hat seinen Grund auch in Versehen der Abschreiber bei den mit Buchstaben ausgedrückten Zahlen.

Die ältesten Handschriften entbehren der Spiritus und Akzente; erst seit dem 6. Jahrhundert finden sich Anfänge, mit dem 8. Jahrhundert kamen sie allgemein zur Anwendung.

Andeutungen dafür, daß schon früh der Text in gewisse, durch einen abschließenden Inhalt gegebene *Abschnitte* zerlegt worden ist, finden sich bei Klemens Alexandrinus[1], Tertullian[2] und Dionysius von Alexandrien[3]. Notwendig wurde eine Gliederung des Evangelientextes in den *Evangelienharmonien.* Schon *Tatian,* der Schüler Justins, der in der Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom als Lehrer wirkte, verfaßte ein εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων, das mit Jo 1 beginnt[4]. Nach Hieronymus[5] vermutete man, *Theophilus von Antiochien* habe eine ähnliche, uns verlorengegangene Arbeit ausgeführt. Doch bezieht sich diese Notiz wohl nur auf einen Kommentar, der die Evv nicht nacheinander, sondern alle vier zusammen erklärte[6]. Eine Harmonie hatte der *Bischof von Capua Viktor* († 554) gefunden und an Stelle der vier Evv im Jahre 546 in den Codex Fuldensis aufnehmen lassen. Der Text stammt aus der Vulgata, die Arbeit beruht aber auf Tatians Diatessaron. Freilich ist es offenbar nicht die Urform des lateinischen Diatessaron. Viktor selbst schwankte, ob er in der Harmonie das Werk des Tatian oder des Ammonius erblicken sollte. Im 3. Jahrhundert verfaßte nämlich ein uns sonst unbekannter Alexandriner *Ammonius* eine Evangelienharmonie. Das Werk ist nicht erhalten. Wahrscheinlich hatte er eine allgemeine Kunde von Tatians Diatessaron und gab dem seinigen

[1] Strom. VII, 14, 84 (vgl. IV, 9, 73), wo Klemens 1 Kor 6, 1 ff. μεγίστην περικοπήν nennt.

[2] Ad uxor. 2, 2: de illo capitulo (1 Kor 7, 12 ff.); De pud. 16 ist von einem capitulum anceps die Rede.

[3] Bei *Euseb.*, H. e. VII, 25, 1; ἕκαστον κεφάλαιον lautet der Ausdruck.

[4] Vgl. unten S. 51 f.

[5] Ep. 121, 6 ad Algasiam: Theophilus, qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens . . .

[6] Vgl. *Zahn,* RE V 653 (s. v. Evangelienharmonie).

den gleichen Namen, „obschon dasselbe grundverschieden war von dem Bilde, das wir uns nach allen vorhandenen Nachrichten vom Diatessaron Tatians zu machen haben“[1]: Hier ein aus allen vier Evv hergestellter, fortlaufender Text; dort eine Zusammenstellung der parallelen Abschnitte unter Zugrundelegung des Mt nach Art unserer Synopsen. Dieses Werk aber war die Anregung (ἀφορμή) für *Eusebius* zur Abfassung seiner Kanones. Er stellte zehn Kanones auf, deren 1. jene Abschnitte bietet, die allen Evangelien, der 2., 3. und 4. jene, die dreien, der 5. bis 9. die, welche zweien gemeinsam sind, der 10. jene, die sich nur in einem Evangelium finden. Zu diesem Ziele teilte er das Mt in 355, das Mk in 233 (ohne Mk 16, 9—20), das Lk in 342 und das Jo in 232, zusammen in 1162 κεφάλαια ein. Seit dem 5. Jahrhundert wurden vielfach — der älteste Zeuge[2] ist א — die Ziffern für die Kapitel und Kanones am Rande in den Evangelienhandschriften vermerkt[3]. Daneben weisen aber auch die alten Unzialen eigene Abteilungen auf. Die *Kirchenlektionen*, die für den praktischen Zweck des Vorlesens beim Gottesdienste hergestellt waren, sind in eine Anzahl griechischer Handschriften von späterer Hand eingetragen.

Die *jetzt herrschende Kapiteleinteilung* gehört dem 13. Jahrhundert an. Ihr Urheber ist der Kanzler der Pariser Universität und spätere Erzbischof von Canterbury *Stephan Langton* († 1228). Der Dominikaner und Kardinal *Hugo a S. Caro* († 1263)[4], den man früher für den Urheber der Kapiteleinteilung hielt, hat nur für seine Vulgata-Konkordanz die einzelnen Kapitel der Bibel in je sieben Abschnitte zerlegt und mit den Buchstaben a—g bezeichnet. Diese Buchstaben sind noch im Missale Romanum bei den biblischen Stücken (Epistel und Evangelium) vermerkt. Die heutige *Verseinteilung* ist auf den Pariser Buchdrucker *Robert Stephanus* zurückzuführen, der sie zuerst 1551 in einer griechisch-lateinischen Ausgabe des NT anwandte. Der Bezasche und besonders der Elzeviersche Text führten zu einigen Abweichungen davon, wie überhaupt sowohl die Kapitel- als auch die Verseinteilung nicht an allen Stellen glücklich ist.

---

[1] So *Zahn*, Forschungen I 34 f.; RE V 654; *ders.*, Der Exeget Ammonius, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 38 (1920) 1—22 (S. 4—8).

[2] Vgl. unten S. 45.

[3] *Nestle* hat in seiner Ausgabe des NT beim Vulgatatext die eusebianischen Zahlen abgedruckt und die Tabelle der Kanones am Anfang zusammengestellt.

[4] Vgl. *E. F. Sutcliffe*, Hugo de S. Caro, in: Verbum Domini 6 (1926) 149—156.

Die geläufige *Handschriftenbenennung* stammt von *J. Wetstein* († 1754) her. Er bezeichnete in seiner kritischen Ausgabe des NT (1751/52) die Unzialen mit den großen Buchstaben des lateinischen Alphabets, die Minuskeln mit arabischen Ziffern. Jedoch brauchte er für letztere vier verschiedene Listen, je nachdem die Hs einen der vier Teile des NT (Evv, Apg, Paulinen, Offb) enthielt. Das bedeutete schon eine Erschwerung der Übersicht.

Als die Zahl der Hss sich mehrte, fügte man bei den Unzialen die vom lateinischen Alphabet abweichenden großen Buchstaben des griechischen hinzu, und als Tischendorf den Cod. Sinaiticus mit א bezeichnet hatte, auch noch die hebräischen Buchstaben. Schließlich mußte man noch Exponenten zu den einzelnen Sigla hinzufügen, um die sich mehrenden Hss benennen zu können.

Diesem Übelstande suchte *v. Soden* in seinem großen textkritischen Werke[1] abzuhelfen. Er dachte sich ein System der Hss-Bezeichnung aus, das in geistreicher Weise die einzelne Hs zugleich charakterisierte (z. B. werden jene Hss, die das ganze NT enthalten, mit einem vorgesetzten δ [= διαθήκη] benannt. Aus den beigefügten Zahlen ergibt sich das Alter der Hs). Allein dieses System ist so kompliziert, daß es nach dem einstimmigen Urteile der Textkritiker praktisch unbrauchbar bleiben muß.

Nun hat *C. R. Gregory* ein neues System ausgearbeitet, vor der Veröffentlichung aber sich mit den Bibelgelehrten aller Nationen und Konfessionen ins Einvernehmen gesetzt. Sein Resultat legte er in dem Buche vor: Die griechischen Hss des NT, Leipzig 1908[2]. Diese Neueinteilung ist nun von allen Gelehrten angenommen worden, auch von jenen, die an sich einem anderen System den Vorzug geben würden. Auch die Engländer Scrivener und Miller, die bei den Minuskeln bereits eine abweichende Zahlenbenennung eingeführt haben, schließen sich dem neuen System an.

Gregory bildet nun *vier Gruppen* von Textzeugen:

1. Die *Unzialhandschriften.* Sie werden mit arabischen Zahlen und vorgesetzter Null (0) bezeichnet. Daneben werden aber die geläufigen lateinischen und griechischen Buchstaben (nicht die

---

[1] Die Schriften des NT in der ältesten erreichbaren Textgestalt I, 1 (Berlin 1902). Vgl. dazu *Fr. Krüger*, Schlüssel zu *v. Soden*, Die Schriften des NT, Göttingen 1926; *B. Kraft*, Die Zeichen für die wichtigeren Hss des griechischen NT, Freiburg 1926.

[2] Vgl. das Referat von *J. Sickenberger*, Theolog. Revue 8 (1909) 73—79. Eine Ergänzung bietet *Gregory*, Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griech. NT, Leipzig 1911.

hebräischen, mit Ausnahme von א) beibehalten. Also: א = 01; A = 02 usw. bis Ω = 045. Dann geht es weiter (046 usw.) in Zahlen, die durch neue Funde ständig vermehrt werden. Die Fortsetzung dieser und der folgenden Listen mit genauer Registrierung erfolgt in der ZntW durch v. Dobschütz[1]. Die letztgenannte Zahl ist 0189.

2. Die *Papyrusfragmente*: Ein großes 𝔭 in Frakturschrift (sogen. Offenbacher Schwabacher) mit dem Exponenten. Gregory kennt hier 14 Nummern, darunter interessante Bruchstücke vom Anfange des Mt und vom Röm[2]. Ein Faksimile von $\mathfrak{p}^{1}$, dem ältesten uns bekannten Stück einer ntl Hs, aus dem 3. Jahrhundert (Mt 1, 1—12) s. hinten im Anhang: Tafel 1. Bei der Fülle der Papyrusfunde vermehrt sich diese Liste rasch; zuletzt ist $\mathfrak{P}^{41}$ registriert[3]. Die wenigen Texte auf Tonscherben (Ostraka)[4] hat Gregory als 0153 unter die Unzialen gestellt[5]. Neu eingeführt hat v. Dobschütz die Sigel $\mathfrak{T}$ (= Talisman, Amulett), bisher $\mathfrak{T}^{6}$.

3. Die *Minuskeln*: Arabische Zahlen, und zwar in einer einzigen Liste (gegenüber der früheren viergestaltigen) fortlaufend. Wenn es im Einzelfalle notwendig ist zu unterscheiden, welchen Teil des NT die betr. Minuskel enthält, wird als Exponent zur Zahl beigefügt: e (= Evangelia); a (= Acta apostolorum); p (= Paulus); r (= Revelatio). Bisher 2359 Nummern.

Gerade in unserer Zeit erfahren die Minuskeln eine weit größere Beachtung als früher, etwa gegenüber der Vernachlässigung durch Lachmann. Oftmals bieten sie die Abschrift von einem guten alten Texte. Besonders wertvoll sind die Minuskeln der sog. Ferrar-Gruppe (13. 69. 124. 346), zu denen allmählich noch weitere Parallelen namhaft gemacht wurden, sowie die von Lake untersuchte Gruppe (1. 118. 131. 209)[6].

4. Die *Lektionarien*. Bei ihnen wird vor die Zahl ein l gesetzt. Bisher zählt man 1595 Nummern.

Die wichtigsten **griechischen Unzial-Handschriften** sind nun folgende (in Klammern die Zahlen von Gregory):

---

[1] Vgl. ZntW 23 (1924) 248—264; 25 (1926) 299—319; 27 (1928) 216—222.
[2] Vgl. *Bludau* BZ 4 (1906) 25—38; *H. Müller*, ebd. 6 (1908) 25—29.
[3] Vgl. u. a. *Lagrange*, Un nouveau Papyrus évangélique, Mt 26, 19—52, in: Revue biblique 38 (1929) 161—177. — Sehr beachtliche neue Funde aus Evv, Apg, Paulus und Offb, und zwar in der Form des Codex, aus dem 3. Jahrh. kündigen an *A. Merk* in: Biblica 13 (1932) 118—120; *C. Schmidt* in: ZntW 30 (1931) 289 ff.
[4] Vgl. *Bludau*, BZ 4 (1906) 386—397.
[5] *Sickenberger* (a. a. O. 76) schlägt vor, für die Bibeltexte auf Ostraka die besondere Bezeichnung 𝔒 (in Frakturschrift, analog dem 𝔓) einzuführen.
[6] Vgl. *Vogels*, Handbuch der ntl Textkritik 73 ff.

B (03), *Vaticanus*[1], der auf 759 Folioblättern (in quadratischem Format 27,5×27,5 cm) das A und NT (mit Hebr 9, 14 abbrechend) enthält. Es fehlen Hebr 9, 15—13, 25, 1 u. 2 Tim, Tit, Phm, Offb. Diese älteste, dem 4. Jahrhundert angehörige Hs stammt vielleicht vom hl. Athanasius her[2] und repräsentiert die Textrezension des Hesychius. Sie ist um das Jahr 1000 mit Tinte frisch überzogen und mit Akzenten und Spiritus versehen, aber auch an etwa 2000 Stellen verändert worden. Auf Befehl Pius' IX. erschien 1868—81 eine Prachtausgabe des Codex Vaticanus, die von *Vercellone* und *Cozza-Luzi* besorgt wurde. 1889 erschien in 100 Exemplaren die genaue Wiedergabe des Vaticanus in dem Werke: Novum Testamentum e codice Vaticano 1209 nativi textus graeci primo omnium *phototypice* repraesentatum auspice *Leone XIII* P. M. curante Josepho *Cozza-Luzi.* Im Jahre 1904 erschien das NT als 4. Band (ebenfalls in 100 Exemplaren) der: Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bibliothecae Vaticanae.

א (01), *Sinaiticus,* jetzt in Petersburg (Leningrad). Von ihm sind 1844 durch Tischendorf in dem Katharinenkloster des Berges Sinai 43 Blätter in einem Korbe, dessen Inhalt zum Feueranmachen bestimmt war, gefunden und als Codex Friderico-Augustanus 1846 herausgegeben worden. Bei einem weiteren Besuche (1859) gelang es ihm, die ganze Hs zu sehen und nach einigen Verhandlungen als russisches Eigentum nach Europa zu bringen[3]. Auf Kosten der russischen Regierung wurde sie 1862 in eigens geschnittenen Unzial-Typen (in 300 Exemplaren) herausgegeben. Das NT erschien außerdem 1863 und 1865 mit den Lesarten von B und der Recepta. Die neueste Ausgabe stammt von *Kirsopp Lake,* Codex Sinaiticus Petropolitanus. The NT, the Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas. Now reproduced in facsimile, with a description and introduction to the history of the Codex, Oxford 1911. א umfaßt das ganze A und NT samt dem Barnabasbriefe und dem „Hirten" des Hermas auf 346 Folioseiten. Tischendorf zählt א zu den 50 Handschriften, die Eusebius im Auftrage des Kaisers Konstantin für die Kirchen der Hauptstadt herstellen ließ[4]. Jedenfalls stammt er noch aus dem 4. Jahrhundert.

A (02), *Alexandrinus.* Diese aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammende und Ägypten angehörende Handschrift befand sich zu Ausgang des 11. Jahrhunderts im Besitze der Patriarchen von Alexandrien. Cyrillus Lukaris, der calvinistisch gesinnte Patriarch, zuerst von Alexandrien und später von Konstantinopel, nahm sie mit und sandte sie (1628) nach England als Geschenk für Karl I.; Georg II. vermachte sie dem Britischen Museum (1753). Sie umfaßt das A und NT (Lücken im Mt, Jo und 2 Kor) und die beiden Klemensbriefe (den zweiten nur fragmentarisch). Das NT von A ist wiederholt herausgegeben worden:

---

[1] Das Faksimile eines Blattes s. hinten im Anhang: Tafel 2.

[2] Vgl. *Rahlfs,* Alter und Heimat der vatikanischen Bibelhandschrift, in: Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1899, Heft 1, 72—79.

[3] Die merkwürdige Entdeckungsgeschichte erzählt mit Verteidigung Tischendorfs gegen die Anklage ungerechtfertigter Aneignung der Hs u. a. *Gregory,* Einleitung 434 ff.

[4] Das Schreiben des Kaisers aus dem Jahre 331 bei *Eusebius,* Vita Constantini 4, 36—37. Vgl. *Jak. Schäfer,* Die 50 Bibelhandschriften des Eusebius für Kaiser Konstantin, Mainz 1913 (Sonderabdruck aus: Der Katholik 1913, Heft 2).

1786 (faksimiliert) von *Woide*, und 1879 in der von den Kuratoren des Britischen Museums besorgten Ausgabe. 1909 ist in etwas verkleinerter Form der ntl Teil von neuem erschienen: The Codex Alexandrinus (Royal Ms 1 D V—VIII) in reduced photografic facsimile, London 1909.

C (04), *Codex Ephraemi rescriptus*, so genannt, weil der biblische Text im 12. Jahrhundert mit 38 Traktaten Ephräms in griechischer Sprache überschrieben worden war. Chemische Reagenzien erst setzten *Tischendorf* in die Lage, die alte Schrift wieder lesbar zu machen; 1843 gab er vom NT so viel heraus, als er entziffern konnte. Vom NT sind nur etwa $\frac{5}{8}$ erhalten. Der Codex ist in Ägypten im 5. Jahrhundert geschrieben und befindet sich jetzt in der Nationalbibliothek zu Paris.

Die vier genannten Codices sind die großen ältesten Hss, die einstmals die ganze Heilige Schrift enthalten haben.

D bezeichnet zwei griechisch-lateinische Codices des 6. Jahrhunderts, die zugleich die ältesten kolometrischen sind. Sie stammen aus dem Abendland (vielleicht Südfrankreich) und waren später im Besitze Theodor Bezas, nach dem sie auch benannt werden. Der eine führt den besonderen Namen

(05) *Codex Cantabrigiensis*[1] und enthält auf 406 Blättern (von 26×21,5 cm) die Evangelien und Apostelgeschichte. Er ist wiederholt durchkorrigiert worden. Der altlateinische Text (d) ist nicht eine wörtliche Übersetzung des parallelen griechischen Textes, sondern ist aus dessen Vorlage entstanden und hat dann wiederum auf den griechischen Text von D zurückgewirkt. Bei der Plünderung Lyons durch die Hugenotten 1562 wurde er aus der Abtei St. Irenäus geraubt und zu Beza gebracht, der ihn 1581 der Universität Cambridge schenkte. Herausgegeben ward er von *Kipling* 1793 und *Scrivener* 1864, sowie von der Universität Cambridge 1899 in schöner, zweibändiger photographischer Ausgabe. Vgl. auch die Kollation bei *Nestle*, Novi testamenti graeci supplementum, Lipsiae 1896. Gerade in neuester Zeit hat dieser Repräsentant des sog. „westlichen" Textes die Aufmerksamkeit der Textkritiker stark in Anspruch genommen. Die Auffassungen über den textkritischen Wert gehen weit auseinander. Die von ihm gebotene Textform weist, namentlich in den lukanischen Schriften, manche Eigentümlichkeiten auf (vgl. unten in § 35 über den Text der Apg). Seine nahe Beziehung zu Irenäus sowie zur altlateinischen und altsyrischen Übersetzung ist bedeutungsvoll. Freilich ist das Rätsel des D noch immer nicht vollständig gelöst. Aus der reichen Literatur vgl. *Harris*, Codex Bezae, in: Texts and studies II, Cambridge 1891; *B. Weiß*, Der Codex D in der Apg, in: TU, Neue Folge II, 1, Leipzig 1897. Eine starke Abhängigkeit des D von Tatians Diatessaron erweist neben v. Soden besonders *H. J. Vogels*, Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis, in: TU, 3. Reihe, 6, 1a, Leipzig 1910.

Der andere Codex hat den Namen:

(06) *Codex Claromontanus* und umfaßt die paulinischen Briefe (bis auf wenige Verse). Auch diese Handschrift ist wiederholt korrigiert worden. Beza will sie aus Clermont erhalten haben; jetzt ist sie im Besitze der Nationalbibliothek in Paris. Herausgegeben ist sie mit Faksimile von *Tischendorf* 1852. Über das vor dem Hebr stehende stichometrische Verzeichnis der biblischen Schriften vgl. unten im 3. Teil. Vgl. auch *J. M. Bover*, Textus Codicis Claromontani D in Epist. ad Galatas, in: Biblica 12 (1931) 199—218.

[1] Das Faksimile eines Blattes s. hinten im Anhang: Tafel 3.

W (032) ist eine von dem Amerikaner C. L. Freer erworbene *Evangelienhs*, jetzt in *Washington*, aus dem 5. oder 6. Jahrhundert. Beachtenswert ist namentlich die Erweiterung des Schlusses des Mk (vgl. unten in § 31). Ausgabe von *H. A. Sanders*, The Washington Manuscript of the four Gospels (The NT manuscripts in the Freer Collection I), New York 1912. Vgl. *H. C. Hoskier*, The new Codex W, in: The expositor 8, Ser. 5, 467—480; 515—531.

E (07) bezeichnet für die *Evangelien* (eine größere Lücke ist im Lukasevangelium) den aus dem 8. Jahrhundert stammenden, gleich ursprünglich mit Akzenten, Spiritus und Interpunktion ausgestatteten *Codex Basileensis*.

E (08) bezeichnet für die *Apostelgeschichte* (ausgenommen 26, 29—28, 26) den dem Ende des 6. Jahrhunderts angehörigen griech.-lateinischen *Codex Laudianus*, welcher von Sardinien nach England kam und Beda bekannt war. Der Erzbischof Laud schenkte ihn 1636 der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford. 1870 wurde er von *Tischendorf* herausgegeben. Der Text steht dem Codex D nahe.

G (012) für 13 Paulusbriefe: *Codex Boernerianus* (jetzt in Dresden), griechischer Text mit lateinischer Interlinearversion, gehört dem 9. Jahrhundert an. Ausgabe: Der Codex Boernerianus der Briefe des Apostels Paulus (MSD Dresd. A 145^{b}) in Lichtdrucken nachgebildet. Mit einem Vorwort von *A. Reichardt*, herausgegeben von der Kgl. Bibliothek zu Dresden, Leipzig 1909.

H (015) ist Zeichen für den *Codex Coislianus*, der die paulin. Briefe enthält und aus dem 6. Jahrhundert stammt, von dem 41 Blätter in sieben Bibliotheken erhalten sind. Er ist wichtig als Zeuge der euthalianischen Rezension (vgl. oben S. 40).

N (022) ist das Zeichen für den *Codex purpureus*, der Evangelienfragmente einer dem Ende des 6. Jahrhunderts angehörigen Handschrift in silbernen Lettern auf Purpurpergament bietet, wovon sich 33 Blätter im Johanneskloster auf Patmos, 6 im Vatikan, 2 in Wien und 4 im Brit. Museum befinden. Neuerdings sind noch weitere 182 Blätter gefunden worden, die jetzt in Petersburg sind (veröffentlicht von *Cronin* in: Texts and studies 5, 4, Cambridge 1899). Über ein neu aufgefundenes Blatt vgl. *Vaccari* in: Biblica 12 (1931) 483—484.

Σ (042), *Codex Rossanensis* zu Rossano in Kalabrien, ein Prachtcodex (mit Bildern) des Mt und Mk, aus dem 6. Jahrhundert; von Gebhardt und Harnack 1879 entdeckt und 1883 herausgegeben.

Θ (038), Die *Koridethi-Evv*, so genannt nach dem Kloster Koridethi am Schwarzen Meer, jetzt im kirchlichen Museum zu Tiflis, aus dem 7.—9. Jahrhundert. Herausgegeben von *G. Beermann* und *C. R. Gregory*, Die Koridethi-Evv, Leipzig 1913. Gegen eine Überschätzung des an sich bedeutungsvollen Codex, der namentlich mit den Minuskeln der Ferrar-Gruppe (oben S. 44) und der georgischen Übersetzung einen besondern Typ darstellt, vgl. *Lagrange*, Le groupe dit Césaréen des manuscrits des évangiles, in: Rev. biblique 38 (1929) 481—512.

§ 5. Das NT bei den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern.

Wie das NT, insbesondere der hl. Paulus, vielfach in freier Weise vom AT Gebrauch machte, so pflegten auch die apostolischen Väter und sonstige Schriftsteller der ältesten Zeit aus-

den ihnen vorliegenden biblischen Büchern keine wörtlichen Zitate zu bieten. Sie liebten es vielmehr, biblische Gedanken und Worte frei für ihre vorwiegend paränetischen Ziele zu verwerten.[1] Aber auch seit etwa der Mitte des 2. Jahrhunderts, da wir eine reichere Benutzung des NT, oft in längeren Anführungen, verfolgen können, sind die Zitate als Zeugen für die Beschaffenheit des biblischen Textes nur unter gewissen Rücksichten brauchbar.

Zunächst ist es sicher, daß Schriftzitate in den Werken der Kirchenväter und -schriftsteller wiederholt nach einem dem Abschreiber geläufigen Texte umgestaltet worden sind[2]. Darum ist es von großer Wichtigkeit, möglichst sorgfältige Väterausgaben zu besitzen. Für die vornizänischen griechischen Väter sind die Ausgaben der Berliner Kirchenväter-Kommission (Leipzig 1897 ff.), für die lateinischen das seit 1866 erscheinende Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL) unentbehrlich[3]. Auch sind die Fragen vorher zu erörtern, ob ein Autor nicht zu verschiedenen Zeiten nach verschiedenen Textgestalten zitiert, ob er überhaupt die biblischen Worte genau oder in freierer oder auch in einer bestimmten Zielen angepaßten Weise anführen wollte, oder ob einfach nach dem Gedächtnisse Bibelstellen verwendet sind.

Im allgemeinen kann man als Kennzeichen für genaue Zitate annehmen: das Voranstellen eines Textes vor eine folgende Erklärung, was besonders von den Kommentaren des Origenes, Hieronymus, Theodoret und vielfach auch von den Homilien des Chrysostomus gelten kann; ein absichtliches Betonen des Wortlautes; das Übereinstimmen namentlich längerer Zitate an verschiedenen Stellen derselben oder womöglich verschiedener Schriften eines Autors; das ausdrückliche Hervorheben einer Lesart anderen gegenüber, was z. B. Tertullian und Epiphanius nicht selten gegen Marcion tun; eine auffallende Übereinstimmung mit irgendeiner unserer alten Handschriften oder Übersetzungen,

[1] Vgl. The New Testament in the Apostolic Fathers. By a committee of the Oxford society of historical theology, Oxford 1905.

[2] Der Text der Schriften *Augustins* ist vielfach nach der Vulgata gestaltet worden. Vgl. z. B. *Vogels*, Der vom hl. Augustinus in der Schrift De consensu evangelistarum verwandte Evangelientext, in: BZ 4 (1906) 267—295.

[3] Von Bedeutung ist auch die genaue Durchforschung der Katenen, d. h. jener Bibeltexte, mit denen Kommentare verbunden sind, die aus den Väterschriften kettenartig zusammengesetzt sind. Vgl. oben S. 15 A. 1 und die im Druck befindliche Ausgabe von Pauluskommentaren aus der griechischen Kirche durch *Staab* (NtA 15).

was z. B. in den Evangelienzitaten Justins mit D der Fall ist; endlich gewisse Schwierigkeiten, die dem betreffenden Autor für seine dogmatischen Lehren aus der von ihm festgehaltenen Textgestalt wirklich oder scheinbar erwachsen.

Sicher feststehende genaue Lesarten bei Kirchenschriftstellern sind insofern von besonderem Interesse, als sie auch Aufschlüsse über die Heimat irgendeiner Textgestalt und somit einen Beitrag zur Geschichte von Handschriften und der Bestimmung ihres Verhältnisses zueinander geben können. Auf diesem Gebiete sind schon viele wertvolle Untersuchungen angestellt worden, namentlich sind die besonders wichtigen Schriften von Justin, Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origenes und die der lateinischen Väter[1] durchforscht worden. Auch der Einfluß bedeutender Irrlehrer, namentlich des Marcion und Tatian, wird immer deutlicher[2]. Jedoch bleibt der Einzeluntersuchung noch ein reiches Arbeitsfeld[3].

§ 6. Die Übersetzungen.

Die dritte Gruppe der textkritischen Materialien bilden die Übersetzungen. Sie sind darum von besonderem Werte, weil sie teilweise (so namentlich die altsyrische und die altlateinische) in eine ältere Zeit zurückführen als unsere ältesten griechischen Handschriften. Sind sie genau, so läßt sich der ihnen (direkt oder indirekt) zugrunde liegende griechische Urtext erschließen, ja auch aus ihren Fehlern und Ungeschicklichkeiten ist zu lernen.

I. Unter den *morgenländischen Übersetzungen* sind an erster Stelle die **syrischen** zu nennen[4].

Als sicher ist anzunehmen, daß im östlichen Syrien — im west-

[1] Vgl. unten S. 59.
[2] Vgl. namentlich *Vogels,* Handbuch 159 ff.
[3] Einige besonders wichtige Untersuchungen seien genannt: *Bousset,* Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers, Göttingen 1891; *E. Lippelt,* Quae fuerint Iustini martyris ἀπομνημονεύματα quaque ratione cum forma Evangeliorum Syro-Latina cohaeserint (Dissertat. philolog. Halenses 15, 1) 1901; *M. Barnard,* The biblical text of Clement of Alexandria, in: Texts and studies V, 5, Cambridge 1899; *W. Sanday* and *C. H. Turner,* Novum Test. s. Irenaei ep. Lugd., in: Old-Latin bibl. texts 7, Oxford 1923; *Ben. Kraft,* Die Evangelienzitate des hl. Irenäus, in: BSt 21, 4, 1924; *A. Merk,* Der Text des NT beim hl. Irenäus, in: Z. f. kath. Theol. 49 (1925) 302—315; *Harnack,* Marcion², Leipzig 1924 (dazu *Vogels,* Theol. Revue 24 (1925) 442—446); *E. Hautsch,* Die Evangelienzitate des Origenes, Leipzig 1909.
[4] Zur Literatur vgl. *A. Baumstark,* Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 17 ff. — *W. Jannings,* Lexicon to the Syriac NT, Oxford 1926.

lichen war das Griechische die Umgangssprache — schon im 2. Jahrhundert eine Übersetzung in der Landessprache zu entstehen begann. Reicht doch die Gründung der syrischen Kirche in das 1. Jahrhundert hinauf, und liegt kein Grund vor, die Bibelübersetzung aus der ältesten christlichen syrischen Literatur, die sich bereits im 2. Jahrhundert entwickelt hatte, zu streichen.

1. Als die älteste syrische Übersetzung galt früher die sog. *Peschittha* (פשיטתא), d. i. wohl = die allgemein verbreitete (im Sinn der lateinischen Vulgata)[1]; ein Name, den sie seit dem 9. Jahrhundert in Handschriften trägt. Sie umfaßt alle ntl Schriften bis auf 2 Petr, 2 u. 3 Jo, Jud, Offb, und galt in der syrischen Kirche als authentische und offizielle Übersetzung. Sie beruht auf älteren syrischen Übersetzungen, ist also nicht von Grund auf eine Neuübersetzung des griechischen Textes. Burkitt[2] wird recht haben, daß der Bischof *Rabbulas* von Edessa (411—435) den gegenwärtigen Text definitiv hergestellt und für seine Verbreitung gesorgt hat.

Die handschriftliche Überlieferung der Pesch. ist ausgezeichnet; die ältesten Hss gehen ins 5. Jahrhundert zurück. Gwilliam hat für seine Ausgabe über 40 Hss vergleichen können.

Die erste Ausgabe der Peschittha rührt her von *Joh. Albrecht Widmanstadt* (der sie mit Hilfe des syrischen Jakobiten Moses aus Mardin herstellte), Vindobonae 1555. Die Evangelien von *Pusey* und *Gwilliam* mit lateinischer Übersetzung, Oxonii 1901 (ein Abdruck des Textes unter Hinzufügung der übrigen Bücher, London 1920). Ein ausführliches Referat über die verschiedenen Ausgaben bei *Durand* in: Recherches de science religieuse 12 (1921) 385—409.

2. Der *Syrus Curetonianus* (5. Jahrhundert) besteht aus Evangelienfragmenten, die aus einem koptischen Kloster der nitrischen Wüste stammen und sich jetzt im Britischen Museum zu London befinden. Der Text beruht auf einer Übersetzung, die wohl bis zur Wende des zweiten Jahrhunderts zurückgeht.

Herausgegeben wurde diese Übersetzung von *W. Cureton*, Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac, London 1858. Vgl. die folgende Nr. 3.

3. Das im Jahre 1892 von Mrs. Agnes Smith Lewis im Katharinenkloster auf dem Sinai gefundene[3] — darum der Name

---

[1] Vgl. *N. Peters* in: Theol. Revue 28 (1929) 55.

[2] Vgl. *F. C. Burkitt*, Urchristentum im Orient. Deutsch von *E. Preuschen*, Tübingen 1907, 25—51.

[3] Vgl. über die romantische Geschichte der Entdeckung und Entzifferung die Schrift der Schwester von Frau Lewis *M. D. Gibson*, How the codex was found, a narrative of two visits to Sinai from Mrs. Lewis's journals 1892—93, Cambridge 1893. Vgl. auch *Merx*, Die vier kanonischen Evv nach ihrem ältesten bekannten Texte I (Berlin 1897) 247 ff.

Syrus Sinaiticus (4. oder 5. Jahrhundert)[1] — und von Bensly und Burkitt unter Mitarbeit von Harris kopierte und herausgegebene und später von der Entdeckerin nachgeprüfte und noch vollständiger bekanntgemachte *Evangelien-Palimpsest* ist viel untersucht worden. Es handelt sich dabei namentlich um sein Verhältnis zum Syrus Curetonianus, speziell um die Fragen, ob beide besondere Übersetzungen oder nur verschiedene Rezensionen derselben Übersetzung sind, und welche die ältere ist. Wenngleich sowohl Syr. Cur. als Sin. eigenartige Lesarten haben, so sprechen doch auffallende Übereinstimmungen dafür, daß beiden Texten ein gemeinsamer Stamm zugrunde liegt. Dabei zeigt sich meist die Form des Sinaiticus als die jüngere.

The Four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest by the late *Robert L. Bensly* ... and by *J. Rendel Harris* ... *F. Crawford Burkitt* with an introduction by *Agnes Smith Lewis*, Cambridge 1894. Some pages of the four Gospels retranscribed from the Sinaitic palimpsest with a translation of the whole text by *Agnes Smith Lewis*, London 1896. Die besten Ausgaben, die die beiden Syrer zusammen bieten, sind: *F. C. Burkitt*, Evangelion da-Mepharreshê I (Text) II (Introduction and Notes), Cambridge 1904 (hier ist der Curetonianus zugrunde gelegt und werden die Abweichungen des Sinaiticus mitgeteilt); und *A. S. Lewis*, The old Syriac gospels or Evangelion da-Mepharreshê, London 1910 (hier ist der Sinaiticus zugrunde gelegt, der bei einem weiteren Besuche auf dem Sinai 1906 noch einmal verglichen worden ist). — Faksimileausgabe von *A. Hjelt*, Syrus sinaiticus, Helsingfors 1930. Vgl. auch *Ad. Merx*, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte I (Übersetzung) Berlin 1897; II, 1 (Erläuterungen: Mt) 1902; II, 2 (Mk und Lk) 1905; II, 3 (Jo) 1911. M. verarbeitet am ausführlichsten und gründlichsten das textkritische Material, überschätzt aber den Codex. Berühmt geworden ist die Sonderlesart zu Mt 1, 16: Iacob autem genuit Iosephum; Iosephus, cui desponsata erat Maria virgo, genuit Iesum, qui appellatur Christus. Sie ist viel dazu verwertet worden, die Jungfrauengeburt zu bestreiten. Aber mit Unrecht, da sie wohl kaum ursprünglich ist, nach dem ganzen Zusammenhange aber jedenfalls nicht häretisch gemeint sein kann[2].

4. Der Sinaiticus und Curetonianus sind die ältesten Zeugen des syrischen „Evangelium der Getrennten". Daß es außerdem in der Zeit vor der Peschittha auch eine Übersetzung der Apg und der paulinischen Briefe gab, wissen wir aus Väterzitaten. Vor allem aber bestand bereits im 2. Jahrhundert eine *Evangelienharmonie* (Diatessaron), die *Tatian*, der Schüler von Justin dem Märtyrer, verfaßt hat. Es besteht noch nicht Einheit über die

[1] Das Faksimile eines Blattes s. hinten im Anhang: Tafel 4.

[2] Vgl. z. B. *Zahn*, Einleitung II³ 298 ff. Dazu die eigenartige und scharfsinnige Erklärung von *M. Heer*, Die Stammbäume Jesu nach Mt und Lk, in: BSt 15, 1 u. 2 (1910) 154 ff. (*Meinertz*, Theol. Revue 11 [1912] 14 f.).

Frage, ob die ursprüngliche Fassung in griechischer Sprache erfolgte — was an sich näher liegt —, oder ob Tatian von vornherein syrisch schrieb. Für die letztere Ansicht lassen sich neuerdings erhebliche Gründe aus der nahen Beziehung der syrischen mit der altlateinischen Form beibringen, so daß es sogar möglich erscheint, daß das Diatessaron noch während des Aufenthaltes Tatians in Rom (also vor 172) entstanden ist und eine direkte Übertragung ins Lateinische erfahren hat[1]. Den ursprünglichen Text besitzen wir nicht mehr. Jedoch kennen wir eine lateinische Bearbeitung[2] sowie eine arabische Übersetzung, die freilich vom ursprünglichen Texte schon weit absteht. Dazu kommt eine armenische Übersetzung des syrischen Kommentars von Ephrem († 373) zum Diatessaron sowie eine Reihe von Zitaten bei Ephrem und Afrahat. Neuerdings ist auch eine mittelniederländische Harmonie entdeckt worden, die auf dem lateinischen Diatessarontext beruht[3]. Aus diesen Zeugen läßt sich ein Bild des ursprünglichen Diatessaron herstellen, das freilich im einzelnen unsicher bleibt. Es fragt sich nur, wie seine Stellung zum „Evangelium der Getrennten" gewesen ist, ob es schon vor Tatian syrische Übersetzungen der Evangelien gegeben hat, oder ob das Diatessaron die älteste Form für die syrische Kirche darstellt. Durch die neuesten Untersuchungen stellt sich immer deutlicher heraus, daß das letztere der Fall gewesen ist, daß ferner der Curetonianus stark mit Lesarten von Tatian durchsetzt ist, während diese aus dem jüngeren Sinaiticus schon mehr ausgemerzt wurden. Das Diatessaron hat in der syrischen Kirche eine große Rolle gespielt, bis es im 5. Jahrhundert, besonders durch die Bemühungen von Rabbulas von Edessa, verdrängt wurde.

A. Ciasca, Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice, Romae 1888. Eine gute englische Übersetzung von *Hogg,* The Diatessaron of Tatian, Edinburgh 1903. *E. Preuschen,* Tatians Diatessaron aus dem Arabischen übers.; hrsg. von *A. Pott,* Heidelberg 1926 (dazu *Vogels,* Theol. Revue 22 [1923] 81 f.). *S. Euringer,* Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessaron, in: BSt 17, 2, Freiburg 1912. *G. Mösinger,* Evangelii concordantis expositio facta a s. Ephraemo doctore Syro. In Latinum translata a J. B. Aucher, Venetiis 1876. *Th. Zahn,* Forschungen zur KG I (Erlangen 1881), II (1883); RE V 653 ff. *A. Hjelt,* Die

[1] Vgl. *Plooij,* Die heutige Lage des Diatessaronproblems, in: Oriens christianus, 3. Serie 1 (1927) 201—222; *A. Baumstark,* Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron, ebd., 3. Serie 5 (1930) 1—14.

[2] Sie ist im Cod. Fuldensis enthalten. Vgl. oben S. 41.

[3] Dazu kommen auch altitalienische Harmonien, namentlich eine solche im venezianischen Dialekt. Vgl. *A. Vaccari,* Propaggini del Diatessaron in Occidente, in: Biblica 12 (1931) 326—354.

altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron in ihrem gegenseitigen Verhältnis (bei *Zahn*, Forschungen VII, 1), Leipzig 1903. *Vogels*, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron, in: BSt 16, 5, Freiburg 1911. *J. Schäfers*, Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften, Freiburg 1917. *Plooij*, The Liège Diatessaron edited with a Textual Apparatus, Amsterdam 1929 u. f. (und seine andern in dem oben S. 52 A. 1 genannten Aufsatz erwähnten Schriften). Vgl. auch den Bericht von *Drexl* in: Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft 220 (1929) 176—184.

5. Die *philoxenianisch-charklensische* Übersetzung wurde um 508 im Auftrage des monophysitischen Bischofs Philoxenus (Xenaja) von Mabug (Hierapolis) durch dessen Chorbischof Polykarpus angefertigt, um eine ganz wörtliche Übersetzung zur Kontrolle der Peschittha zu haben. Sie umfaßt auch 2 Petr, 2 u. 3 Jo und Jud[1]. In dieser ersten Gestalt wurde sie durch die von dem „armen Thomas", einem palästinensischen Mönche aus Charkel, im Jahre 616 in Alexandrien vorgenommene Rezension verdrängt. Diese sucht durch sklavische Genauigkeit zu übertreffen und wird deshalb nicht selten sprachwidrig.

Herausgegeben wurde sie von *White* (1778—1803). Die Übersetzung der Offb ist von *J. Gwynn* entdeckt und herausgegeben worden: The Apocalypse of St. John, in a Syriac version hitherto unknown, Dublin 1897.

6. Bruchstücke von Evangelien mit Lesarten, die von anderen syrischen Übersetzungen abweichen, bietet ein Evangeliar, das eine *palästinensische* Übersetzung enthält, dessen Entstehung vor dem 6. Jahrhundert wohl nicht anzusetzen ist. Außer dem früher nur bekannten einen Exemplar vom Jahre 1030, das sich in der Vatikanischen Bibliothek befindet, sind neuerdings zwei Hss auf dem Sinai entdeckt worden. Dazu kommen Bruchstücke sonstiger Schriften des NT.

Die älteren Ausgaben sind erneuert von *S. Lewis and M. D. Gibson*, The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels re-edited from two Sinai Mss and from P. de Lagarde's edition of the „Evangeliarium Hierosolymitanum", London 1899. *Lagrange*, L'origine de la version syro-palastinienne des évangiles, in: Revue bibl. 1925, 481—504[2].

[1] Diese hat der Engländer *Pococke* 1630 aus einer allerdings ungenauen Hs herausgegeben. Sorgfältiger bei *J. Gwynn*, Remnants of the later Syriac Versions of the Bible, London 1909 (vgl. dazu *Nestle*, Theol. Lit.-Zeitung 35 [1910] 163 f.)

[2] Die Sigla für die syrischen Übersetzungen sind nicht einheitlich. Vgl. etwa die Liste bei *Dobschütz*, Eb. Nestles Einführung 109. *Gregory* (Vorschläge 33 f.) hat mit Zahn, Burkitt und Nestle neuerdings folgende Sigla verabredet (ich nenne nur die hauptsächlichsten):

sy^s = Syra Sinaitica	sy^{ph} = Syra Philoxeniana
sy^c = Syra Curetoniana	sy^{hl} = Syra Heraclensis
sy^{di} = Diatessaron	sy^{pal} = Syra Palaestina
sy^{vg} = Syra Vulgata, d. i. Peschittha.	

In **Ägypten** war bei aller griechischen Kultur, die ihren Mittelpunkt in Alexandrien hatte, die Landessprache im Volke erhalten geblieben. Daher stellte sich mit der Ausbreitung des Christentums über den Bereich der Herrschaft der griechischen Sprache das Bedürfnis nach Übersetzungen in die heimischen Mundarten, wohl schon im dritten (oder gar Ende des zweiten) Jahrhundert, heraus. Es sind folgende, die wohl auch in der zitierten Reihenfolge entstanden sind:

1. Die *sahidische* oder *thebaische* für Oberägypten. Wir kennen nur noch Fragmente und eine Anzahl Lesarten, die aber textkritisch von hohem Werte sind.

Alle bisherigen Teilausgaben werden zusammengefaßt von *Horner*, The Coptic version of the New Testament in the southern dialect otherwise called Sahidic and Thebaic, Oxford 1911—1924 (Bd. 1—3 [1911] Evv; 4—5 [1920] Paulus; 6 [1922] Apg; 7 [1924] kath. Briefe und Offb).

2. die *achmimische* (oder untersahidische) Übersetzung.

3. die *faijumische* Übersetzung. Diese beiden Übersetzungen, für die auch noch andere Namen gebraucht werden, stammen aus Mittelägypten. Es sind nur einzelne Fragmente erhalten[1].

Ein wichtiges Stück in einem achmimischen Dialekt wohl noch aus dem 4. Jahrh. ist der Papyrustext des Jo-Ev. Vgl. *A. Merk* in: Zeitschr. f. kath. Theologie 48 (1924) 456—460. Hrsg. von *H. Thompson*, The gospel of St. John according to the earliest Coptic Manuscript, London 1924.

4. die *bohairische* Übersetzung aus Unterägypten, die auch die memphitische genannt wird. Da sie im Hauptdialekte des Landes geschrieben ist, wird sie vielfach als die koptische Übersetzung schlechthin bezeichnet. Die Offb hat ursprünglich nicht zu ihr gehört. Der Text beruht auf guten griechischen Hss.

Die beste, jetzt ausschließlich in Betracht kommende Ausgabe stammt von *G. Horner*, The coptic version of the NT; in the Northern Dialect otherwise called Memphitic or Bohairic, with Introduction, Critical apparatus, and Literal English Translation I u. II (Oxford 1898); III u. IV (1905).

Als im 4. Jahrhundert in **Äthiopien** das Christentum verbreitet wurde, entstand auch bald eine Bibelübersetzung in der äthiopischen Sprache. Chrysostomus[2] bereits spricht von einer derartigen Übersetzung, „wenn nicht, was wahrscheinlich ist, er nur rhetorisch geredet hat"[3]. Diese Übersetzung wird teils

[1] Vgl. *J. David*, Revue biblique 1910, 80—92.
[2] Homil. in Io 2, 2.
[3] So im Anschluß an Gildemeister *Gregory*, Textkritik II 553 A. 1.

dem 4. oder 5.[1], teils erst dem 6. oder 7. Jahrhundert[2] zugeschrieben. Ihr textkritischer Wert erscheint dadurch herabgemindert, daß der Übersetzer das Griechische nicht genügend beherrschte; außerdem ist der Text später (vielleicht im 14. Jahrhundert) nach koptischen und arabischen Übersetzungen durchkorrigiert worden.

Unter dem Namen *Petrus Aethiops* gab der äthiopische Mönch Tesfa-Zion in Rom das NT 1548/49 heraus; dann besorgte *J. Pell Platt* (Cambridge 1826—30) eine neue Ausgabe; diese ist von *Fr. Praetorius* (Leipzig 1899) revidiert worden. Die neueste Ausgabe des Kapuziners *Bassano* in 5 Bänden, das NT im 5. Bd. (Asmara 1920).

Die **armenische** Übersetzung. Ursprünglich brauchten die Armenier die syrische Heilige Schrift. Vom Konzil zu Ephesus (431) brachten Joseph Palnensis und Johannes Ekelensis, auch Eznik genannt, griechische Hss mit. Nachdem der hl. Mesrob für die armenische Sprache — einen indogermanischen Zweig — ein eigenes Alphabet gebildet, fertigten um 440 *Mesrob*, der Patriarch *Sahag* und die in Alexandrien hierzu vorgebildeten Geistlichen *Joseph* und *Johannes* eine Übersetzung. Wie das natürlich ist, zeigt sie manche Anklänge an die syrische Bibel.

Die beste Ausgabe ist die der Mechitaristen auf San Lazzaro bei Venedig. Mit bis zum 10. Jahrhundert hinaufreichenden Handschriften gab *Zohrab* 1789 das NT, 1805 auch das AT heraus. Eine Hs aus Etschmiazin vom Jahre 989 ist dadurch besonders bekannt geworden, daß sie hinter Mk 16, 8 den Schluß des Ev mit den Worten überschreibt: Ariston Eritzou = Des Presbyters Ariston. Darauf baut die Ansicht von der Abfassung des Mk-Schlusses durch Aristion auf (vgl. unten im § 31). *A. Merk*, Die Einheitlichkeit der armenischen Evangelienübersetzung, in: Biblica 4 (1923) 356—374; *ders.*, Die armenischen Evv und ihre Vorlage, ebd. 7 (1926) 40—72.

Die **georgische** (iberische) Übersetzung stammt vielleicht aus dem 6. Jahrhundert; doch sind wir über sie wenig unterrichtet. Sie ist eine „Zwillingsschwester der armenischen Übersetzung"[3] und weist stark Diatessaronlesarten auf. Die erste Ausgabe erschien 1743 in Moskau.

Von großer Bedeutung ist die **gotische** Bibelübersetzung des Bischofs *Ulfilas* (etwa 311—383), die wahrscheinlich 370 nach einem Codex, der den antiochenischen Text enthielt, vollendet worden ist. Wir haben nur noch Fragmente.

[1] So *Dillmann*, RE I² (1877) 203—206.
[2] So *Gildemeister*, bei *Gregory*, Textkritik II 554 ff.
[3] *Goussen*, Oriens christianus 1906, 300 f. Vgl. *A. Baumstark*, Zum georgischen Evangelienfragment, in: Oriens christianus 3. Ser. 3—4 (1929) 117—124; *Gregor Peradse*, Zum Problem der georgischen Evangelienübersetzung, in: ZntW 29 (1930) 304—309; *Fr. Zorell*, Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung, Roma 1930.

Die Evangelien enthält der berühmte Codex argenteus (6. Jahrhundert), der wahrscheinlich für die Königsfamilie auf purpurfarbenem Pergament mit silbernen Unzialen hergestellt worden ist. Im 16. Jahrhundert war er im Kloster Werden. 1648 in Prag von den Schweden als Beute genommen, befindet er sich jetzt in Upsala. 1927 von der Universität Upsala im Faksimile herausgegeben. Vgl. dazu *de Boor* in: Buch und Schrift II (Leipzig 1928) 39—57. Fragmente des Römerbriefes sind in dem Codex Carolinus der Wolfenbütteler Bibliothek von *Franz Anton Knittel* entdeckt und 1762 herausgegeben worden (vgl. *H. Henning*, Der Wulfila der Bibliotheca Augusta zu Wolfenbüttel [Codex Carolinus], Hamburg 1913); Bruchstücke aus den Evangelien und den paulinischen Briefen haben seit 1817 Kardinal *Angelo Mai* und Graf *Castiglione* in der Ambrosiana zu Mailand entdeckt und zwischen den Jahren 1819 und 1839 herausgegeben. Ein weiteres lateinisch-gotisches Fragment, das in der Nähe des alten Antinoë in der Thebais gefunden wurde, aus Lk 23 u. 24 s. bei *P. Glaue* und *K. Helm*, Das gotisch-lateinische Bibelfragment der großherzoglichen Universitätsbibliothek Gießen, in: ZntW 11 (1911) 1—38.

Die beste Ausgabe stammt von *W. Streitberg*, Die gotische Bibel I² (Heidelberg 1919); II (Gotisch-griechisch-deutsches Wörterbuch) 1910. Vgl. auch *K. Gaebeler*, Die griechischen Bestandteile in der gotischen Bibel, in: Zeitschr. für deutsche Philologie 43 (1911) 1—118; *Friedrichsen*, The Gothic Version of the Gospels, Oxford 1926; *E. Müller*, Die Bedeutung der gotischen Bibelübersetzung für das Verständnis des griechischen Textes, in: Neue kirchl. Ztschr. 37 (1926) 210—217.

Für die Textkritik kommen die folgenden späten Übersetzungen nicht mehr in Frage, da wir ihre Grundlagen kennen:

Mehrere *arabische* Übersetzungen sind wahrscheinlich nur verschiedene Rezensionen einer Textgestalt und dem Einflusse der koptischen und syrischen Übersetzung ausgesetzt gewesen; andere arabische Übersetzungen sind erst auf diese letztgenannten zurückzuführen. Die älteste Hs, die wir kennen, stammt aus dem 9. Jahrhundert und befindet sich auf dem Sinai. — Von den beiden *persischen* Übersetzungen ist die ältere aus der Peschittha geflossen; die jüngere unmittelbare gehört erst dem späteren Mittelalter an[1]. — Die *angelsächsische* aus dem 8. Jahrhundert ist auf den lateinischen Text zurückzuführen; die *slavische*, die dem hl. Cyrillus (um 860) zugeschrieben wird, hatte den byzantinischen Text zur Vorlage.

II. Die lateinischen Übersetzungen.

1. Die *Altlateiner*[2].

Die griechische Sprache war auch in Italien weit vorgedrungen, so daß die Christengemeinde in Rom bis ins zweite Jahrhundert hinein einen griechischen Charakter aufweist (Röm

[1] Vgl. *Gregory*, Textkritik II 575—592.

[2] Früher sagte man nach *Augustinus* (De doctr. christ. II, 15, 22; vgl. unten S. 60) meist: Die Itala. Der Ausdruck ist aber nicht ganz bezeichnend, da er nur an eine Übersetzung aus Italien denken läßt.

ist griechisch geschrieben, ebenso der Korintherbrief des hl. Klemens und der Pastor des Hermas)[1]. Gleichwohl blieb das Lateinische die eigentliche Landessprache, ja im lateinischen Afrika war der Hellenismus überhaupt nicht so stark verbreitet. So erheischten auch bald sowohl der liturgische Gottesdienst als die private Erbauung[2] den Besitz der heiligen Schriften in der lateinischen Muttersprache. Man kann mit Sicherheit annehmen, daß bereits im 2. Jahrhundert mit dem Übersetzen begonnen wurde. Schon Tertullian[3] spricht von lateinischen Übersetzern und hat selbst eine Übersetzung gebraucht, wenn er auch vielfach direkt aus dem Griechischen übersetzt. Augustin[4] denkt an: primis fidei temporibus. Es stellt sich immer mehr heraus, daß die Evangelien in Form einer Harmonie, ähnlich wie bei den Syrern, ursprünglich übersetzt wurden[5], und daß dieser Diatessarontext, ebenso wie auch Marcions Textausgabe[6], auf die Handschriften einen starken Einfluß ausgeübt hat.

Es sind uns nun eine Reihe von Hss vorhieronymianischer Texte erhalten[7]. Meist fragmentarisch, bieten sie vorwiegend

[1] Vgl. hier und im folgenden *Fr. Stummer*, Einführung in die lateinische Bibel, Paderborn 1928, 4 ff.

[2] Vgl. die Ermahnung von *Klemens von Rom* (Ad Cor. 45, 2): Ἐνκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. — Besonders ist es der hl. *Hieronymus*, der zu eifrigem Schriftlesen die einzelnen ermahnte. Vgl. dessen Briefe an Nepotian, den Bischof Rusticus, die Jungfrau Demetrias, die Römerin Laeta (Epist. 52. 125. 130. 107). Auch die bildlichen Darstellungen der *Katakomben* lassen auf ein Vertrautsein der Christen der ersten Jahrhunderte mit dem Inhalt der heiligen Schriften schließen. Vgl. etwa *H. Höpfl*, Das Buch der Bücher, Freiburg 1904, 64 ff.; *Harnack*, Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche, in: Beiträge zur Einleitung in das NT 5, Leipzig 1912.

[3] Adv. Marc. 2, 9; 5, 4.

[4] De doctr. christ. II, 11.

[5] Vgl. oben S. 52 und *Vogels*, Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland, in: NtA 8, 1, 1919. Die von *Reitzenstein* (ZntW 1914, 60—90) entdeckte pseudo-cyprianische Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens, wohl aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, geht auf eine vorcyprianische Grundschrift zurück, in der eine Evangelienharmonie verwertet ist. *Heer* (Römische Quartalschrift 1914, 169) denkt an ein „nachsynoptisches Perikopenbuch, in welchem der synoptische Lesestoff einheitlich und, im Gegensatz zu dem späteren Diatessaron Tatians, sehr selbständig zusammengefügt" war.

[6] Vgl. *Vogels*, Evangelium Palatinum, in: NtA 12, 3 (1926) 95 ff.

[7] Die sichere Kenntnis von dem Vorhandensein vorhieronymianischer Texte geht zurück auf *Richard Simon*, der die Bahn gebrochen für die folgenden Arbeiten namentlich von *Josephus Blanchinus* (*Bianchini*), Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae seu veteris italicae, Romae 1749 (2 Folianten; auch abgedruckt bei *Migne*, P. lat. 12, 9—948), und besonders *Pierre Sabatier*, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica (3 tom.), Reims 1743, Paris 1751; der 3. Band umfaßt das NT. Eine Neubearbeitung dieses unentbehrlichen Werkes hat *J. Denk* vorbereitet. Vgl. *J. Denk*, Wie ich mir einen neuen Sabatier vorstelle, in: BZ 6 (1908) 337—344; *ders.*, Der neue Sabatier, Leipzig 1914 (Be-

Evangelien und paulinische Briefe, seltener die Apg, die katholischen Briefe oder die Apokalypse[1]. Es seien hier genannt:

a *Vercellensis*, Evangelien, ist wahrscheinlich vom Bischof Eusebius von Vercelli (4. Jahrhundert) geschrieben; herausgegeben von *Bianchini*, *Belsheim* (1894) und *Gasquet* (Collectanea biblica latina III), Rom 1914.

b *Veronensis*, Evangelien, 5. Jahrhundert, hrsg. von *Buchanan*, The four Gospels from the Codex Veronensis (b), in: Old-Latin Biblical Texts VI (1911). Vgl. *Mercati* in: Rev. biblique 1925, 396—400.

c *Colbertinus*, vollständiger Evangelienkodex, in Paris; 12. Jahrhundert, bei *Sabatier*, *Belsheim* (1888).

d *Bezae*, siehe oben S. 46.

e *Palatinus*, eine früher in Wien, heute in Trient befindliche, nicht mehr vollständige Prachthandschrift der Evv aus dem 5. Jahrhundert mit einem Texte, der sich mit k und Cyprian berührt, herausgegeben von *Tischendorf* (1847); Ergänzungen bei *v. Soden* (unten S. 59 A. 2). Vgl. *Vogels*, Evangelium Palatinum, in: NtA 12, 3 (1926).

f *Brixianus*, Evangelien, Prachthandschrift aus dem 6. Jahrhundert, bei *Bianchini* und in der Vulgata-Ausgabe von *Wordsworth* und *White* unter dem Texte des hl. Hieronymus als diesem am nächsten stehend abgedruckt. Dazu vgl. unten S. 61 A. 6.

ff[1] *Corbeiensis*, jetzt *Petropolitanus*, Mt und Jak, 10. Jahrhundert, Text mit der Vulgata gemischt, herausgegeben von *Martianay* (1695) u. *Belsheim* (1881).

ff[2] *Corbeiensis*, jetzt *Parisiensis*, Evangelien, wohl 5. Jahrhundert, bei *Buchanan*, Old-Latin Biblical Texts V (1907). Die beiden Codices ff sind für die Herstellung der Vorlage der Vulgata wichtig. Vgl. unten S. 61.

g *Gigas Holmensis*, eine große Hs in Stockholm. Nur der Text der Apg und Offb ist altlateinisch, das übrige des NT ist der Vulgatatext. 13. Jahrhundert. Ausgabe der Apg und Offb von *Belsheim* (1879); *Vogels*, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypseübersetzung 165ff.

g *Boernerianus* zu den paulinischen Briefen, Dresden, 9. Jahrhundert (vgl. oben S. 47).

k *Bobbiensis*, einer der wichtigsten Codices, stammt aus der Abtei Bobbio und befindet sich jetzt in Turin; er bietet einen mit e und Cyprian sich eng berührenden Text von Bruchstücken des Mt und Mk und gehört dem 5. Jahrhundert an. Ausgabe von *Wordsworth*, Old-Latin Biblical Texts II (1886). Dazu *Turner*

richt über die fast vollendeten Vorarbeiten). Die Sammlungen von Denk werden in der Benediktinerabtei Beuron aufbewahrt. Eine ausgezeichnete Sammlung von Texten findet sich in den von *J. Wordsworth*, *W. Sanday* und *H. J. White* herausgegebenen Old-Latin Biblical Texts I (Oxford 1883); II (1886); III (1888); IV (1897); V (1907); VI (1911); VII (1923); ferner in der von den Benediktinern der Vulgata-Kommission (vgl. unten S. 69) herausgegebenen Sammlung: Collectanea biblica latina, Rom 1912ff.; und in: Sacred Latin Texts, London 1912ff. Vgl. *P. Corssen*, Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen, in: Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft 101 (1899) 1—83; *Vogels*, Handbuch 88ff.

[1] Vgl. *Vogels*, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypseübersetzung, Düsseldorf 1920; *K. T. Schäfer*, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Übersetzung des Hebr, Freiburg 1929.

und *Burkitt* in: The journal of theological studies 5 (1904) 88—107. Faksimile-Ausgabe: Turin 1913.

l *Rehdigeranus*, in Breslau, Evangelienhs aus dem 7. oder 8. Jahrhundert. Sie ist ein typisches Beispiel dafür, wie aus einer altlateinischen Hs allmählich Vulgatatext wird. Ausgabe von *Vogels*, Collectanea biblica latina II (Rom 1913).

m *Sessorianus*. Kein fortlaufender Bibeltext; er enthält das pseudo-augustinische *Speculum*, eine Sammlung der atl und ntl Bibelstellen. Der Text ist dem des Priszillian ähnlich. 8.—9. Jahrhundert. Ausgabe von *Mai* (1852) und *Weihrich* (CSEL 12, 1887). Manche Ähnlichkeit mit m hat ein von *De Bruyne* (Un florilège inédit, in: Zntw 29 [1930] 197—208) herausgegebenes Florileg aus Fulda, das wohl dem 5. Jhdt. angehört und afrikanischen Ursprungs ist.

r *Fragmenta Frisingiana* (jetzt in München) von paulinischen und katholischen Briefen, aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, mit den Augustinischen Zitaten übereinstimmend, herausgegeben von *De Bruyne* (Collectanea Bibl. Lat. V) 1921.

An diese Hss reihen sich noch eine große Anzahl von Schriftzitaten bei lateinischen Kirchenvätern und Schriftstellern, wie *Tertullian*[1], *Cyprian*[2], *Novatian*[3], *Priszillian*, *Hieronymus*, *Augustinus*[4], *Primasius*[5], *Pelagius*[6], *Lucifer von Calaris*[7] u. a., sowie die liturgischen Texte der Kirche[8].

Die altlateinischen Überreste sind demgemäß recht umfangreich, jedoch ist ihre Beurteilung noch nicht einheitlich. Es fragt sich, ob wir in den vorhieronymianischen Texten nur verschiedene Rezensionen *einer* ursprünglichen Übersetzung oder aber *verschiedene Übersetzungen* vor uns haben. Sowohl die Ansicht, daß wir nach *Hieronymus* eine varietas exemplarium derselben Übersetzung, der Itala, anzunehmen haben, als die andere, daß nach Augustinus eine interpretum numerositas uns mit verschiedenen Übersetzungen, in denen dann eine, die sog. *Itala*, den

---

[1] Vgl. *Rönsch*, Das NT Tertullians, Leipzig 1871; *v. Soden*, Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian, in: Festgabe für Adolf Jülicher, Tübingen 1927, 229—281.

[2] Vgl. *J. Heidenreich*, Der ntl Text bei Cyprian, Bamberg 1900; *Hans v. Soden*, Das lateinische NT in Afrika zur Zeit Cyprians, in: TU 33, 1909. Vgl. dazu unten S. 60 A. 4. Ein mit Cyprian verwandter Text in der im 4. Jahrh. entstandenen Schrift De physicis. Vgl. *Vogels*, Revue bénédictine 37 (1925) 224—238.

[3] Vgl. oben S. 52 A. 1.

[4] Vgl. z. B. *H. J. Vogels*, St. Augustins Schrift De consensu evangelistarum, in: BSt 13, 5, 1908; *de Bruyne*, St. Augustin reviseur de la Bible, in: Miscellanea Agostiniana II (Rom 1931) 521—606.

[5] Vgl. *J. Haußleiter* bei *Zahn*, Forschungen zur GK IV (Erlangen u. Leipzig 1891) 1—224; *Vogels*, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypseübersetzung, Düsseldorf 1920.

[6] Vgl. *Souter*, Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul I (Cambridge 1922); II (1926). Dazu *Vogels* in: Theolog. Revue 25 (1926) 121—126.

[7] Vgl. *Vogels*, Die Lukaszitate bei Lucifer v. Cal., in: Theolog. Quartalschrift 1922, 23 ff.; *ders.* Die Johanneszitate bei L. v. C., ebd. 183 ff.

[8] Vgl. z. B. *Baumstark*, Tatianismen im römischen Antiphonar, in: Oriens christianus, 3. Serie V (1930) 165—174.

Vorrang gewann, beschenkt hat, steht zur Erwägung. Novum opus, so beginnt *Hieronymus* die Epistula ad Damasum[1], facere me cogis ex veteri, ut post *exemplaria* Scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam, . . . und im Hinblick auf die große Mannigfaltigkeit der Exemplare: tot sunt paene quot codices. Bei *Augustinus*[2] dagegen lesen wir: In ipsis autem interpretationibus *Itala* caeteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Der Ausdruck Itala weist doch offenbar auf eine in Italien entstandene Übersetzung hin, die Augustinus wohl in Mailand kennen und schätzen gelernt hat[3]. Es fragt sich nur, ob dies die einzige auf italienischem Boden entstandene Übersetzung war, oder ob nicht verschiedene Hände beim Übersetzen der einzelnen Schriften tätig waren. Außerdem liegt es nahe anzunehmen, daß im lateinischen Afrika das Bedürfnis nach einem lateinischen Bibeltext sich zuerst geregt hat, zumal ein besonderer afrikanischer Zweig namentlich bei Cyprian und in den Hss e und k festzustellen ist[4]. Im einzelnen bleiben hier der Forschung noch manche Rätsel zu lösen.

Mit jeder neuen Abschrift der altlateinischen Übersetzung mehrten sich die Textverschiedenheiten. Teils glaubte man an der vulgären Latinität[5] verbessern zu sollen, teils schien der bekannt gewordene griechische Text Änderungen zu erheischen. Unusquisque, klagt Hieronymus[6], pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est. Das Bedürfnis nach einem einheitlichen Texte wurde dadurch gesteigert, daß manche Gemeinden auch auf Unwesentliches großes Gewicht legten[7].

[1] Abgedruckt u. a. bei *Stummer,* Einführung in die lateinische Bibel 255.

[2] De doctr. christ. II, 15, 22.

[3] Schon Isidor v. Sevilla (Orig. VI, 4, 5) hat das Wort von der Vulgata des hl. Hieronymus verstanden, und *Burkitt* stimmt ihm mit manchen Gelehrten zu. Vgl. *de Bruyne,* Encore l'Itala de s. Augustin, in: Rev. d'hist. ecclés. 23 (1927) 778—785. Auch andere Hypothesen sind aufgestellt worden, z. B. das Itala durch Konjektur in „illa" zu ändern. So *d'Alès,* Itala, in: Recherches de science religieuse 12 (1921) 214—219. Vgl. auch *H. Quentin,* La prétendu Itala de s. Augustin, in: Revue biblique 36 (1927) 216—225; *Ambroggi,* L'Itala, versione latina o greca? in: Scuola cattolica 14 (1929) 443—451.

[4] Vgl. aber *Vogels,* Zur „afrikanischen" Evangelienübersetzung, in: BZ 12 (1914) 251—269.

[5] Über diese Latinität der lateinischen Übersetzungen vgl. *Kaulen,* Sprachliches Handbuch zur Vulgata², Freiburg 1904; *Stummer,* Einführung 57 ff.

[6] Praefatio in Iosue, bei *Stummer,* Einführung 235. Vgl. Epist. ad Damasum (*Stummer* 256): . . . quae vel a vitiosis interpretibus male edita vel a praesumptoribus imperitis emendata perversius vel a librariis dormitantibus aut addita sunt aut mutata.

[7] So schreibt der hl. *Augustinus* dem hl. *Hieronymus* (Ep. 71, 5; *Migne,* P. lat. 33, 242 f.), daß eine Gemeinde ihren Bischof abgesetzt wissen wollte, weil

2. Die *Vulgata*[1].

Mit der Vornahme einer durchgreifenden Revision wurde vom Papste Damasus I. der gelehrte *Hieronymus* betraut. Dieser begann seine Aufgabe im Jahre 383 und machte den Anfang mit dem *Neuen Testamente*, und zwar mit den Evangelien. Seine Arbeit besitzen wir in der Vulgata[2].

Den leitenden Gesichtspunkt formuliert er selbst in den Worten[3]: Novum opus facere me cogis ex *veteri*, ut post exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam et, quia inter se variant, quae sint illa quae cum Graeca consentiant veritate, decernam. Beim NT haben wir nicht, wie dies beim größten Teile des AT der Fall ist, eine neue Übersetzung, sondern nur eine Revision der altlateinischen. Hieronymus besorgte sie auf Grund guter griechischer Hss (über die wir noch kein sicheres Urteil haben, die aber bei den Evv dem antiochenischen Text[4] nahegestanden haben müssen), so daß seine Arbeit für die Herstellung des Urtextes von hohem textkritischen Wert ist[5]. Dabei leitete ihn der Gedanke, die hergebrachte und eingebürgerte Form tunlichst zu schonen, um Anstoß zu vermeiden. Jedoch ist die Bearbeitung nicht einheitlich. Die Evv sind am sorgfältigsten durchgearbeitet, ja es ist Vogels gelungen, ein ungefähres Bild der altlateinischen Vorlage zu entwerfen[6]. Bei den übrigen ntl Schriften ist die Überarbeitung in verschiedenem

er Jon 4, 6 statt „Kürbis" nach des Hieronymus Übersetzung „Efeu" vorgelesen hatte. Vgl. *Kaulen*, Geschichte der Vulgata 148.

[1] Vgl. *Kaulen*, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868; *Chapman*, Notes on the early history of the Vulgate Gospels, Oxford 1908; *Vogels*, Vulgatastudien, in: NtA 14, 2—3 (1928). Die Entwicklungsgeschichte des Vulg.-Textes zwischen den Jahren 500 und 900 hat als Gegenstand *Sam. Berger*, Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du moyen-âge, Paris 1893. Vgl. *Stummer*, Einführung 77 ff.

[2] Zum *Namen* „Vulgata" (vulgata editio), welcher von Hieronymus und Augustinus von der Septuaginta und von ersterem auch einigemal von dem altlateinischen NT gebraucht wird, vgl. *Rottmanner* in: Hist.-polit. Blätter 94 (1894) 31 ff. 101 ff. (Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908, 217—229). Erst im 16. Jahrhundert ward es Sitte, den lateinischen Bibeltext als vulgata editio zu bezeichnen.

[3] Epistula ad Damasum. Vgl. oben S. 60.

[4] Vgl. unten S. 75; *Vogels*, Vulgatastudien, in: NtA 14, 2—3 (1928) 55 ff.

[5] Den hohen textkritischen Wert der Vulgata für den griechischen Text betont besonders *Harnack*, Zur Revision der Prinzipien der ntl Textkritik. Die Bedeutung der Vulgata für den Text der katholischen Briefe und der Anteil des Hieronymus an dem Übersetzungswerke, in: Beiträge zur Einleitung in das NT 7, Leipzig 1916. Vgl. dazu *Vogels*, Vulgatastudien.

[6] Am wichtigsten dafür ist ff, außerdem b, e, i, q; bei Mt auch a. Die Ansichten von *Wordsworth* und *White*, f sei die Vorlage, und von *Souter*, sie sei in a zu finden, werden dadurch berichtigt.

Grade weniger eingehend, so daß man sogar schon versucht hat, sie dem Hieronymus gänzlich abzusprechen[1].

Der Gelehrte ahnte richtig, daß Anklagen gegen sein Werk nicht ausbleiben würden. Quis enim, so sagt er in der Vorrede weiter, doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen adsumpserit, et a saliva quam semel inbibit, viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere? Er tröstet sich aber mit den Worten: Quod et tu, qui summus sacerdos es, fieri iubes, et verum non esse quod variat etiam maledicorum testimonio conprobatur. Seine Rücksicht war: Quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent. Trotz dieser Vorsicht erfüllten sich seine Befürchtungen. Nicht nur, daß viele die alte Übersetzung seinen Verbesserungen vorzogen, er wurde geradezu angegriffen und verdächtigt. Beim AT geschah das bei weitem mehr als beim NT; die Evangelien z. B. wurden vom hl. Augustinus, der für das AT sich auch weiterhin an die Itala hielt, in einem 403 geschriebenen Briefe gut aufgenommen[2]. Erst im 7. Jahrhundert gelangte des Hieronymus Revision insbesondere durch den Einfluß Papst *Gregors des Großen* († 604), der sie selbst auch gebrauchte, zu allgemeiner Anerkennung. *Beda* († 735), der sich um ihre Wiederherstellung bemühte, nannte sie „nostra"; altlateinische Hss verschwinden allmählich aus den Gebrauch oder werden nach dem Vulgatatext geändert.

Gerade durch solche Mischungen wurde eine erneute Verschiedenheit der Texte befördert, so daß sich bald das Bedürfnis nach einer Revision des Hieronymus-Textes herausstellte. Der erste, der sich einer solchen Aufgabe unterzog, war *Cassiodorus* († 570). Nach diesem Musterexemplare sollten die neuen Codices angefertigt und die alten korrigiert werden. Die Beschäftigung damit sollten seine Mönche für eine der wichtigsten und heiligsten ansehen. Die Vorschriften des Cassiodorus, die auf eine genaue Texterhaltung zielten, sind aber nicht dauernd beobachtet worden. Darum beauftragte Karl der Große den *Alcuin* († 804) mit einer Bibelrevision, welche dieser im ganzen nach Grundsätzen des

[1] Gegen die Ansicht von de Bruyne, daß Pelagius der Verfasser sei, vgl. *Chapman*, St. Jerome and the Vulgate New Testament, in: The Journal of theolog. studies 1922, 33—51; 1923, 113—125; 282—299 (dazu *H. Bévenot* in: Theolog. Revue 23 [1924] 241—244).

[2] Ep. 71, 6; *Migne*, P. lat. 33, 243.

Cassiodorus bis Weihnachten 801 vollendete. Des Kaisers Ansehen verhalf ihr im fränkischen Reiche zur Aufnahme. Von geringerer Bedeutung war der Text des *Theodulf von Orleans*[1] († 821). In ähnlicher Weise wie Alcuin bemühte sich im 11. Jahrhundert *Lanfranc* († 1089), Abt zu Bec, später Erzbischof von Canterbury. In Irrungen beim Abschreiben und Reminiszenzen an geläufige Texte sind Hauptursachen für die stete Wiederholung derselben Erscheinung zu sehen, daß die Lesarten sich vermehrten. Schon im 12. Jahrhundert kam man zu der Einsicht, daß die Verbesserung nicht Sache des einzelnen sein könne, und daß auch durch gewisse Bestimmungen Änderungen möglichst hintangehalten werden müßten. So ist die Arbeit des Abtes *Stephan Harding von Cîteaux* († 1134) aufzufassen. Dieser hatte nach einem alten Manuskripte unter Zuhilfenahme des Originaltextes einen revidierten Text gewonnen, diesen für den Zisterzienserorden als Norm aufgestellt und unter der Pflicht des Gehorsams jede Änderung daran verboten. Den nämlichen Weg schlugen seit dem 13. Jahrhundert andere Orden und Körperschaften ein, um wenigstens innerhalb ihrer eigenen Kreise zu einem Normalexemplare zu gelangen. Von besonderer Bedeutung wurde am Anfang des 13. Jahrhunderts das „*Exemplar Parisiense*", das an der Universität in Paris gebraucht wurde. Aber die Methode, nach der es wie viele andere hergestellt wurde[2], war mangelhaft, und so suchte man sich weiter durch die sogen. *Korrektorien*[3] zu helfen. Man sammelte aus Hss und Werken von Vätern, besonders des Hieronymus und Augustinus, Lesarten, die man am Rande verzeichnete unter Hervorhebung einer als Normallesart für den Abschreiber. Berühmt wurde ein an der Sorbonne aufbewahrtes Korrektorium. Aber auch die Orden, wie Dominikaner und Franziskaner, veranstalteten ähnliche Ausgaben.

Wohl bewirkten die Korrektorien eine gewisse Gleichförmigkeit des Bibeltextes innerhalb der betreffenden Orden oder Genossenschaften, doch nicht für die ganze Kirche. Ihre kritischen Apparate wurden im Gegenteil leichter zugängliche Fundgruben für neue

---

[1] Vgl. *Delisle,* Les bibles de Théodulfe, in: Bibliothèque de l'école des chartes 60 (Paris 1879) 5—43.

[2] Vgl. *A. Landgraf,* Zur Methode der biblischen Textkritik im 12. Jahrhundert, in: Biblica 10 (1929) 445—474.

[3] Vgl. *Denifle,* Die Hss der Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 4 (1888) 263—311; 471—601.

Textgestaltungen, worüber bei Klemens IV. *Roger Baco* 1267 bitter klagte[1]. Dieser über den Zustand des lateinischen Bibeltextes jener Zeit genau orientierte Gelehrte wünschte eine Wiederherstellung des Hieronymustextes, und zwar unter Ermächtigung des Apostolischen Stuhles, damit auf diese Weise der Willkür ein Damm gesetzt werden könne. Damals ging das Oberhaupt der Kirche auf einen solchen Vorschlag noch nicht ein, denn der wesentliche Schriftinhalt war intakt, an die Form aber knüpften häretische Anschauungen noch nicht an.

Die Buchdruckerkunst hatte in den ersten 50 Jahren ihres Bestehens keinen anderen Einfluß auf die Vulgata, als daß sie die Exemplare und die Varianten noch zahlreicher machte. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Zeit des Tridentinums sind zu Mainz, Bamberg, Basel, Nürnberg und an anderen Orten[2] Hunderte von Vulgataausgaben erschienen. Als erstes Werk der Buchdruckerkunst kennen wir die 42zeilige Bibel Gutenbergs[3], nach ihrem späteren Besitzer die Bibel Mazarins genannt, etwa aus dem Jahre 1455. Die erste datierte Bibel, die 36zeilige, stammt aus dem Jahre 1462 und ist bei Fust-Schöffer in Mainz gedruckt.

Wohl begann seit dem Ende des 15. Jahrhunderts eine gewisse kritische Tätigkeit sich zu entfalten; allein statt nach den ältesten Vulgatahandschriften suchten manche nach einem kritisch nicht gesichteten, griechischen Texte zu verbessern oder gar die vulgäre Sprache in klassischere Form umzugießen. So entstanden Ausgaben wie die des Erasmus, des Kardinals Thomas de Vio (Cajetan), die Complutenser Polyglotte u. a. Namentlich wurden die Ausgaben des Robert Stephanus weit verbreitet[4].

Alle diese Versuche zur Feststellung eines lateinischen Textes konnten naturgemäß kein endgültiges Resultat erzielen. Das Bedürfnis danach wurde aber nicht nur durch die Verschiedenheit des Schrifttextes in der sich gleich gebliebenen Liturgie und im sonstigen Gebrauche, sondern auch durch die Gefahr unabweisbar, die sich aus der Glaubensneuerung und ihrer Berufung auf das Schriftwort ergab. So kam es denn, daß das *Konzil von*

[1] Vgl. *Theophil Witzel* O. F. M., De Fr. Rogero Bacon eiusque sententia de rebus biblicis, in: Archivum Franciscanum historicum III (1910) 196—202.
[2] Vgl. *H. Quentin*, Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate I (Collectanea bibl. latina 6), Paris 1922.
[3] Ein Faksimile-Neudruck erschien im Inselverlag zu Leipzig 1913.
[4] Vgl. unten S. 71.

Trient sich mit der Heiligen Schrift und ihrer Textgestalt[1] befaßte. In der 4. Sitzung vom 8. April 1546 beschloß es nach eingehenden Beratungen ein Dekret, das zunächst den Umfang des Kanons des A und NT bestimmte. Daran schloß sich nach dem Brauche des Konzils, mit der Darlegung der Glaubenswahrheit die Regelung des kirchlichen Lebens zu verbinden, das Decretum de editione et usu sacrorum librorum: Insuper eadem sacrosancta synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus *latinis editionibus*, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa *vetus et vulgata editio*, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro *authentica* habeatur, et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Dieses Dekret betrifft demnach nicht die ganze, sondern nur die abendländische Kirche, es will ferner nichts Neues sagen, sondern etwas durch den Gebrauch schon Anerkanntes über jeden Zweifel hinaus feststellen, daß nämlich der Vulgatatext in Glaubenssachen entscheidende Bedeutung hat, es bezieht sich endlich nur auf die lateinische Übersetzung und will den Gebrauch guter Ausgaben des Originaltextes keineswegs ausschalten[2]. Bezeichnend sind hierfür auch die Worte der Enzyklika Leos XIII. „Providentissimus" (De studiis scripturae sacrae vom 18. November 1893), welche für die gesamte abendländische Kirche aus praktischen Rücksichten und im Hinblick auf das Verfahren der Vorzeit und den alltäglichen kirchlichen Gebrauch die Vulgata, für deren treue Wiedergabe des Inhaltes der heiligen Schriften das Konzil von Trient Bürgschaft leistet, empfehlen und dann fortfahren: Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, *maxime codicum primigeniorum*. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue,

[1] Die Vulgatahandschrift, die auf dem Tridentinum benutzt wurde, besitzen wir im Codex Bassetti Tridentinus (in der Städtischen Bibliothek zu Trient unter Nr. 2868). Vgl. *Hetzenauer*, BZ 2 (1904) 225—233.

[2] *A. Maichle*, Das Dekret De editione et usu sacrorum librorum, in: Freiburger theolog. Studien 15, Freiburg 1914; *Höpfl*, Beiträge zur Geschichte der sixto-klementinischen Vulgata, in: BSt 18, 1—3 (1913) 1—43; *W. Koch*, Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen, in: Theolog. Quartalschrift 95 (1914) 401—422. 542—572; 1915, 529—549; 1916, 313—354.

si quid minus accurate inibi elatum sit, ‚inspectio praecedentis linguae', suasore Augustino[1], proficiet.

Um der Zersplitterung des Textes für die Zukunft vorzubauen, wurde des weiteren bestimmt: ut posthac sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, *quam emendatissime imprimatur*. Während dagegen von den Humanisten Widerspruch erhoben wurde und man auf Nichtbestätigung durch den Papst hoffte, regte die Bestimmung auch neue Versuche an, einen kritisch guten Text herzustellen. Besonders war es die *Löwener theologische Fakultät*, die ihr Mitglied *Johannes Henten* damit beauftragte. Schon 1547 erschien die erste Ausgabe. Ein gleiches Ziel verfolgte der Antwerpener Buchhändler *Plantinus*, mit dem dann die Löwener theologische Fakultät, besonders *Lukas Brugensis*, gemeinsam arbeitete. Sie legten den Hentenschen Text zugrunde (1574 und 1583), behielten aber auch die Randbemerkungen bei und vermehrten sie noch durch neues handschriftliches Material. Das veranlaßte aber neue Zweifel an der Richtigkeit ihrer Vulgataausgabe und wies damit wieder auf die Notwendigkeit einer autoritativen Fixierung des Textes hin.

Zu diesem Ziele war bereits auf dem Konzil von Trient selbst eine Kommission zusammengesetzt worden. Da es ihr an handschriftlichen Mitteln fehlte, ließ Papst Paul III., nachdem er in Rom noch im Jahre 1546 eine andere Kommission eingesetzt hatte, jene die Arbeit einstellen, ihr Material aber dieser zustellen. Unter Paul III. und seinen Nachfolgern Pius IV. (1559—1565), Pius V. (1566—1572) und Gregor XIII. (1572—1585) gelang es noch nicht, das Unternehmen zum Abschluß zu bringen. Freilich wurde immer weitergearbeitet. Und eins der eifrigsten Mitglieder der Kommission war Wilhelm *Sirlet*[2], der durch seine Beziehungen zu Kardinal Marcello Cervino bereits auf die Entscheidungen des Konzils manchen Einfluß ausgeübt hatte. Sixtus V. (1585—1590) drängte auf Vollendung der Ausgabe, wozu er der Kommission noch reiches handschriftliches Material zur Verfügung stellte. Unter möglichster Schonung der hergebrachten Gestalt sollte der Text werden: qualis primo ab ipsius interpretis manu stiloque prodierat. Im Jahre 1589 wurde der mit ernster Sorgfalt hergestellte Text dem Papste überreicht. Dieser nahm, wie er in der

[1] De doctr. christ. III, 4.

[2] Vgl. *H. Höpfl*, Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum NT, in: BSt 13, 2, 1908.

Publikationsbulle Aeternus ille vom 1. März 1590[1] selbst sagt, vermeintliche Verbesserungen daran und dann die Korrektur der Druckbogen selbst vor. Überdies ließ er nachträglich noch an den Ausgaben durch Ausradieren, Hineinschreiben und aufgeklebte Zettelchen Änderungen vornehmen[2]. Am wenigsten war mit dieser 1590 unter dem Namen Sixtus' V. erschienenen Ausgabe die Kommission zufrieden, da vielfach ihre Arbeit vereitelt worden war. Noch in der Sedisvakanz nach dem Tode Sixtus' V. († 27. Aug. 1590) beschlossen die Kardinäle am 5. September, die Exemplare der Sixtina nicht weiter verkaufen zu lassen; später wurden sie nach Möglichkeit eingezogen und vernichtet. Die Angabe der Vorrede zur Vulgata, die von Bellarmin herrührt, verschleiert den Tatbestand, wenn sie schreibt: Quod (nämlich das opus Sixtus' V.) cum iam esset excusum, et ut in lucem emitteretur, idem Pontifex operam daret, animadvertens non pauca in sacra Biblia praeli vitio irrepsisse, quae iterata diligentia indigere viderentur, totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit. Id vero, cum morte praeventus praestare non potuisset, Gregorius XIV . . . eius animi intentionem executus perficere aggressus est[3].

---

[1] In der Bulle ist der 1. März 1589 angegeben. Da man an der Kurie aber das Jahr mit dem 25. März begann, ist in Wirklichkeit das Jahr 1590 gemeint. Vgl. *P. M. Baumgarten,* BZ 5 (1907) 189—191; 337—351.

[2] Diese Arbeit Sixtus' V. ist eine rein private und hat mit der Infallibilität des Oberhauptes der Kirche in Glaubens- und Sittenlehren nichts zu tun. Daran kann auch nichts ändern, daß Sixtus sich in der seine Bibelausgabe begleitenden Bulle auf die dem Nachfolger Petri verheißene Untrüglichkeit im Glauben beruft; denn keine der Differenzen unter den fraglichen Lesarten betrifft den wesentlichen Inhalt der Heiligen Schrift, wie das ja auch Sixtus V. selbst anerkennt. Angriffe erhob vor allem der Engländer *Thomas James,* Bellum papale sive concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa Hieronymianam editionem, London 1600. Vgl. *H. Seemann,* Die Bibelbulle Sixtus' V. dogmatisch gewertet, in: Der Katholik 1913, II, 398—434; *A. Merk,* Bibel und Bulle Sixtus' V. in: Scholastik 2 (1927) 515—540.

[3] Über die Fragen, ob die Bulle Aeternus ille — trotz des amtlichen Publikationsvermerkes — überhaupt amtlich publiziert worden ist, sowie ob Sixtus V. tatsächlich noch selbst an die Zurückziehung seiner Bibelausgabe gedacht hat, ist außerordentlich viel geschrieben worden. Selbst wenn man einigen Bedenken bezüglich des rein formalen Aktes der Publikation starkes Gewicht geben wollte, bliebe die Tatsache bestehen, daß Sixtus auf seiner Bulle bestand und ihr durch den Abdruck in der Bibelausgabe „eine Art von Veröffentlichung" zuteil werden ließ (so *Pastor,* Geschichte der Päpste 10 [Freiburg 1926] 161). Nach den überwiegenden positiven Zeugen ist es nicht anzunehmen, daß Sixtus wirklich ernsthaft an Zurückziehung gedacht hat. Aus der reichen Literatur vgl. *Amann,* Die Vulgata Sixtina von 1590, in: Freiburger theolog. Studien 10, Freiburg 1912; *ders.* in: BZ 13 (1915) 193—199; *P. M. Baumgarten,* Neue Kunde von alten Bibeln, Krumbach 1922 (hier auch S. 150—152 die Aufzählung der noch vorhandenen Exemplare der Sixtina); *Höpfl* (oben S. 65 A. 2); *A. Merk* (s. vorige Anm.).

Die neu eingesetzte Kommission vollendete ihre Arbeit auf Grundlage des bis dahin gewonnenen Materials unter Klemens VIII. im Jahre 1592. Um des Andenkens Sixtus' V. willen erschien sie unter dem Titel: Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita atque edita. Dieser *Text* wurde als der *offizielle* erklärt und jede Änderung, abgesehen von Druckfehlern, daran verboten. Während der ersten zehn Jahre sollte nach Anordnung Klemens' VIII. außerhalb der Vatikanischen Druckerei überhaupt kein Exemplar hergestellt werden; trotzdem erhielt schon 1597 die Plantinische Druckerei in Antwerpen ein päpstliches Privileg für den Druck. Die drei ersten römischen Ausgaben von 1592, 1593 und 1598 wiesen sehr viele Druckfehler auf. Teilweise hatte das seinen Grund in der Eile der Veröffentlichung, die eine etwaige Verbreitung der Sixtina von 1590 verhindern sollte. Erst später wurden korrektere Drucke hergestellt. Zum erstenmal wurde in der Ausgabe von 1604 der Name Klemens' VIII. im Titel mitgenannt, wie die Ausgaben auch heute noch überschrieben sind: Sixti V P. M. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita[1].

Wenn es nun von der Klementinischen Vulgata-Ausgabe in der Vorrede heißt, daß ihr zwar keine absolute Vollkommenheit zugesprochen wurden könne, daß sie aber zweifellos an Reinheit alle bisherigen Ausgaben übertreffe — ceteris omnibus, quae ad hanc usque diem prodierunt, emendatiorem purioremque esse minime dubitandum —, so trifft das im allgemeinen zu. Freilich läßt sich der Hieronymustext mit den Mitteln moderner Textkritik noch genauer herstellen. Auf Grund von umfassenden Studien haben sich darum die englischen Gelehrten *J. Wordsworth* und *H. J. White*[2] bemüht. Eine großartige Neubearbeitung des Vulgatatextes auf Grund von systematischer Durchforschung

[1] Die besten Ausgaben des offiziellen Textes stammen von *M. Hetzenauer*, Biblia sacra Vulgatae editionis[3], Ratisbonae 1929, und *Al. Grammatica*, Bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio[2], Mediolani 1922. Auch in den Ausgaben des griech. Textes von *Vogels* und *Nestle* (unten S. 74 u. 76) findet sich ein sorgfältiger Abdruck, bei Nestle unter Angabe der Varianten der Sixtina. Die brauchbarsten Vulgata-*Konkordanzen* sind die von *Dutripon*, Concordantiae bibliorum sacrorum[7], Bar-le-Duc et Ratisbon. 1880; Cursus scripturae sacrae: Concordantiarum universae scripturae sacrae thesaurus, Parisiis 1897.

[2] Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem: Bd. 1 (Evv) Oxford 1889 bis 1898; von Bd. 2 sind erschienen: die Apg (1905), Röm (1913), 1 Kor (1922), 2 Kor (1926). Eine kleine Gesamtausgabe des NT besorgte White nach dem Tode von Wordsworth, um dem großen Werke einen vorläufigen Abschluß zu geben: *Wordsworth* and *White*, Novum Testamentum latine. Editio minor, Oxford 1911.

der Bibliotheken ist von Pius X. unternommen worden. Er hat am 30. April 1907 dem Benediktinerorden die Vorarbeiten anvertraut und den englischen Abt Gasquet an die Spitze gestellt. Die Arbeiten sind in vollem Gange[1]. Der protestantische Gelehrte Gregory schrieb einst[2]: Utinam papa Leo XIII. tanta scientia tanta magnanimitate insignis curam in se suscipiat textus sacrosanctorum bibliorum Latini edendi, ... opus ecclesia et papa dignum. Nunmehr erklärte er[3]: „Ich weiß wirklich nicht, wie meine Freude über und Dankbarkeit für die Ernennung jener Kommission auszudrücken."

Die **Vulgatahandschriften**[4] sind außerordentlich zahlreich. Gregory, der im 2. Bande seiner Textkritik bereits 2369 Nummern kennt, kann sie im 3. Bande auf 2472 vermehren. Bei der Durchforschung der Bibliotheken für die päpstliche Ausgabe wird sich die Zahl noch weiter erhöhen. Die hauptsächlichsten Hss sind folgende:

am, A (Wordsw. a. Whites Bezeichnung), *Codex Amiatinus,* früher in der Abtei Amiata, jetzt in Florenz, wurde in England einige Zeit vor 716 angefertigt und vom Abte Ceolfried von England nach Rom zur Confessio S. Petri gebracht. In dem Prolog ist Cassiodorus der Sprechende, was schon auf die auch sonst beweisbare Tatsache hinzeigt, daß ein Cassiodorustext als Vorlage gedient hat. Vgl. *J. Chapman,* The Codex Amiatinus and Cassiodorus, in: Rev. bénédictine 38 (1926) 139—150; 39 (1927) 12—32.

fu oder **fuld** oder **F** (Wo. a. Wh.), *Codex Fuldensis,* in Fulda, umfaßt das NT, ward auf Befehl des Bischofs Viktor von Capua geschrieben und korrigiert und unter der Apg mit dem Datum 546 versehen. Der Text der vier Evv ist in harmonistischer Weise ineinander geschoben und beruht auf Tatians Diatessaron[5]. Unter die Paulusbriefe ist der apokryphe Laodizenerbrief aufgenommen. Ausgabe von E. Ranke, 1868 (mit Faksimile).

san, aus St. Gallen, etwa Ende des 5. Jhdts. Die Evv-Fragmente hrsg. von *C. H. Turner,* The oldest Manuscript of the Vulgate Gospels, Oxford 1931.

cav oder **C** (Wo. a. Wh.), *Codex Cavensis,* im Kloster der Trinitarier zu Cava

---

[1] Als erster Band der neuen Ausgabe ist 1926 die Genesis erschienen, bearbeitet von *H. Quentin.* Über die Grundsätze der Herstellung berichtet *Quentin,* Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate I (Octateuque), in: Collect. Bibl. Lat. 6, Rom 1922. Vgl. aus den mannigfachen Besprechungen *H. Herkenne,* Von der neuen Vulgata, in: Bonner Zeitschr. für Theologie 2 (1925) 110—125; *E. Tobac,* L'édition critique de la Vulgate, in: Revue d'histoire ecclésiastique 28 (1927) 242—253; *Stummer,* Einführung 206 ff.

[2] Prolegomena 979.

[3] Textkritik III 1343.

[4] Hauptsächlichste Literatur hierzu: *Gregory,* Textkritik II 613—729; III 1332—1343; *Wordsworth* and *White* a. a. O. S. XI ff. Über die Einleitungsstücke zu den vier Evv, wie sie sich in vielen altlateinischen und Vulgata-Hss finden, vgl. oben S. 12; außerdem S. 61 A. 1.

[5] Vgl. oben S. 41 u. 51.

bei Salerno, gehört dem 8. oder 9. Jahrhundert und der spanischen Familie an, die auch in

tol, T (Wo. a. Wh.), *Codex Toletanus*, 8. Jahrhundert, vertreten ist.

gat, ein irischer Codex aus dem 8. Jahrhundert von St. Gatian in Tours. Zum erstenmal herausgegeben von *J. M. Heer*, Evangelium Gatianum, Freiburg 1910.

harl, Z (Wo. a. Wh.), *Codex Harleianus*, Evangelien, früher in Paris, jetzt in London, gehört dem 6. oder 7. Jahrhundert an. Ausgabe von *Buchanan* (Sacred Latin Texts 3), London 1914.

em, *Codex Monacensis*, einst zu St. Emmeram in Regensburg, jetzt in München, ist im Jahre 870 auf Befehl Karls des Kahlen geschrieben; mit schönen Miniaturen.

Auf der Vulgata beruhen auch die älteren **deutschen** Übersetzungen. Das älteste Stück sind Fragmente des Mt aus dem Kloster *Mondsee* (8. Jahrh.). Dem 9. Jahrh. gehört der *deutsche Tatian* an, der auf der Harmonie des Codex Fuldensis beruht. Er liegt auch dem *Heliand* zugrunde, der wieder auf *Otfrieds* 868 vollendetes Evangelienbuch eingewirkt hat (Vgl. *Edw. Schröder*, Otfried und der Dichter des Heliand, in: Forschungen und Fortschritte 7 [1931] 395—397). Aus dem späteren Mittelalter sind eine Anzahl von Übersetzungen bekannt, von denen *W. Walther* (Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, Braunschweig 1889—92) 202 Handschriften besprochen hat. Aus der Zeit vor Luther sind 14 hochdeutsche und 4 niederdeutsche Bibeldrucke bekannt. Der erste stammt von Mentel (1466). Bemerkenswert ist der von Zainer (1473), weil ihn Luther für seine in kraftvoller Sprache nach dem griechischen Text hergestellte Übersetzung (das NT 1522) verwertet hat (*A. Freitag*, Die Urschrift der Lutherbibel als Dokument für Luthers Benutzung der deutschen Bibel des Mittelalters, in: Sitzungsberichte der preuß. Ak. d. Wissensch., Berlin 1929, 216—237). Das 1930 in Hamburg gegründete *Deutsche Bibelarchiv* wird die weitere Erforschung der mittelalterlichen Bibel fördern. Die neueren Übersetzungen von katholischer Seite sind teils nach der Vulgata (Allioli-Arndt, Weinhart, Grundl u. a.), teils vom Urtext aus (Rösch, Storr, Tillmann, die „Bonner Bibel", s. unten S. 77) hergestellt. Auch auf protestantischer Seite ist nach Luther das NT wiederholt neu übersetzt worden (z. B. von Weizsäcker, Stage), während darüber Streit herrscht, wieweit der Luthertext modernisiert werden darf (Vgl. u. a. *E. Hirsch*, Luthers deutsche Bibel, München 1928; *O. Albrecht*, Zur Revision der Lutherbibel, in: Theologische Blätter 8 [1929] 1—11). Vgl. *E. Nestle*, RE III 59—102; *Bludau-Fischer*, Lexikon für Theologie und Kirche II (1931) 323—325.

§ 7. Geschichte des gedruckten und rezensierten griechischen Textes[1].

Die erste Ausgabe des griechischen Textes des NT veranstaltete der Kardinal *Ximenes* mit dem von ihm zur Herausgabe der

[1] Wichtigste Literatur hierzu: *Ed. Reuß*, Bibliotheca Novi Testamenti Graeci, Brunsvigae 1872; *Schaff*, A companion to the Greek Testament⁴, New York 1892, 497 ff.; *Gregory*, Textkritik II 921—993; III 1358—1363; *Dobschütz*, Eberhard Nestles Einführung 60 ff.; *C. H. Turner*, The early printed editions of the Greek New Test., Oxford 1924.

Polyglotte berufenen Gelehrten Lopez de Stunica zu Alcalá (Complutum). Im Jahre 1514 wurde das NT vollendet. Das ganze Werk war 1517, vier Monate nach dem Tode des Urhebers, fertiggestellt, doch erst seit 1520 in nur 600 Exemplaren, nachdem es Leo X. gutgeheißen, verbreitet, unter dem Titel: Novum Testamentum graece et latine in academia Complutensi noviter impressum. Es bietet den griechischen und lateinischen Text nebst Parallelstellen und einzelnen exegetischen und kritischen Randbemerkungen. Zwar sind Hss jüngeren Datums benutzt worden, aber in weit sorgfältigerer Weise und korrekterem Drucke als in der vielverbreiteten Ausgabe des *Erasmus von Rotterdam*, die auf Veranlassung des Buchhändlers Froben in Basel 1516 erschien, jedoch übereilt wurde, um der Ehre des ersten Druckes nicht verlustig zu gehen. Erasmus sagte selbst von ihr: Praecipitatum verius quam editum. Die späteren Ausgaben wurden zwar sorgfältiger korrigiert, doch am Texte selbst nur sehr wenig gebessert. Wiewohl der Titel sich auf viele Codices und neue Väter beruft, hat Erasmus tatsächlich doch nur zwei Baseler Hss aus dem 15. Jahrhundert für die Evv zugrunde gelegt, die Briefe noch nach zwei anderen aus dem 13. und 14. Jahrhundert korrigiert, die Apokalypse nach einer von Reuchlin ihm zur Verfügung gestellten Hs aus dem 13. Jahrhundert, an der er aber beliebig geändert und die er in einer Lücke durch eine Rückübersetzung ergänzt hatte, abgedruckt.

Die Ausgabe von 1519 benutzte Luther; dann folgten noch die von 1522[1], 1527, in der die Apokalypse nach der Complutenser Polyglotte korrigiert ist, und die von 1535, die für spätere Drucke, besonders die des Pariser Buchhändlers *Robert Stephanus* und seines Sohnes Heinrich, grundlegend war. Die dritte der letzteren (1550, Editio regia genannt), bietet zu den Evv auch Varianten, besonders nach D und L. In der 4. Ausgabe von 1551 führte Stephanus die noch heute übliche Verseinteilung durch[2].

Die Complutensische Polyglotte diente als erste Unterlage für die unter Leitung des spanischen Gelehrten *Arias Montanus* von dem bedeutenden Buchdrucker *Christoph Plantinus* hergestellte *Antwerpener Polyglotte*, 1569—1572 in acht Foliobänden mit Unterstützung Philipps II. gedruckt. Das griechische NT befindet sich im 5. Bande (1571) zusammen mit der Vulgata, dem syrischen Texte

[1] In die Ausgabe von 1522 nahm Erasmus auch das sog. Comma Iohanneum (1 Jo 5, 7) auf, das die Complutenser Polyglotte ebenfalls enthielt. E. hatte sich durch eine eigens für diesen Zweck hergestellte Hs (Cod. Britannicus oder Montfortianus) täuschen lassen. Vgl. *A. Bludau* in: Der Katholik 1902 II 25—51; 151—175. Erregte Streitigkeiten mit den Gelehrten Lee und Stunica waren vorausgegangen. Vgl. *Bludau*, Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des NT und ihre Gegner, in: BSt 7, 5, 1903; BZ I (1903) 280—303; 378—407.

[2] Vgl. oben S. 42.

und dessen Übersetzung; außerdem im 6. Bande mit der Interlinearversion des Arias Montanus.

Noch mehr erweitert ist die *Pariser Polyglotte*, die *Michel le Jay* in zehn Foliobänden herstellte. Die beiden ntl Bände (1630 u. 1633) enthalten außer dem von der Antwerpener Polyglotte Gebotenen noch eine syrische Version der sog. Antilegomena (2 Petr, 2 u. 3 Jo, Jud, Offb) und eine arabische Version mit lateinischer Übersetzung.

Am bedeutendsten und reichhaltigsten ist die *Londoner Polyglotte*, die *Brian Walton* 1657 in sechs Bänden herausgab. Vom NT (5. Band) ist der griechische Text des Stephanus abgedruckt, ferner die Übersetzung des Montanus, die Vulgata, die syrische, äthiopische, arabische Übersetzung, für die Evv sogar eine persische; die vier letzteren mit je einer genauen lateinischen Übersetzung. Der im 6. Bande enthaltene Apparatus des Walton ist in gewissem Sinne eine Einleitung in die Kritik der Bibel.

Leider wurde in der folgenden Zeit nicht der Text der Complutenser Polyglotte, sondern der des Erasmus, bzw. des ihm folgenden Reformators *Theodor Beza*, den Neudrucken zugrunde gelegt. Mit besonderem und lange anhaltendem Erfolge haben das die Leydener Buchhändler *Bonaventura* und *Abraham Elzevier* getan, die sich der Handausgaben des Beza bedienten. 1624 erschien die erste Ausgabe; die von 1633 trug die Reklame: Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus. Ihr verdankt sie den Namen „Recepta“. Das bei den Protestanten immer stärker hervortretende Verlangen nach einem feststehenden Texte steigerte namentlich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ihre Verbreitung.

Allmählich begann man stärker auf die Varianten zu achten, um so den Text kritisch genauer zu bestimmen. Nach den Versuchen von *John Mill* (1707), *Gerhard von Maestricht* (1711) und *Richard Bentley* (1721) sind namentlich zu nennen der Schwabe *Joh. Albrecht Bengel* (1734) und der Baseler *Joh. Jakob Wetstein* (1751 und 1752). Das Verdienst *Bengels* besteht hauptsächlich darin, daß er zuerst die Hss nach „Familien“ zu sichten suchte. Überhaupt hat er solide kritische Grundsätze aufgestellt und sie in seinem Prodromus NT graeci recte cauteque adornandi (1725) auf den unanfechtbaren Satz zurückgeführt: Proclivi scriptioni praestat ardua. Der Wert der Arbeit *Wetsteins* dagegen lag in der Herbeischaffung gesicherten Materials; etwa 100 Hss hat er verglichen, einige zum erstenmal[1]. In umsichtiger Verwertung des

[1] Außerdem hat er eine Fülle von Parallelen aus der klassischen und jüdischen Literatur zum Verständnis des NT herbeigeschafft. Eine Neubearbeitung ist in Vorbereitung. Vgl. etwa den Bericht von *Dobschütz* in: ZntW 25 (1926) 168—174.

Materials und im Bemühen um seine Gruppierung hat sich auch *Joh. Jakob Griesbach* mit seinen Ausgaben (1775—77; 1796 und 1806) verdient gemacht. Die Grundlage freilich blieb nach wie vor der Textus receptus.

Mit seinem Ansehen und mit den bisherigen Wegen zur Herstellung des Textes brach der Philologe *Karl Lachmann* († 1851). Was der englische Philologe und Kritiker *Richard Bentley* begonnen, und was der hl. *Hieronymus* einst als ersten textkritischen Grundsatz aufgestellt und gehandhabt hatte, das nahm Lachmann wieder auf[1]. Er ging von dem freilich nur bedingt richtigen Gedanken aus, daß, je älter eine Hs ist, um so näher sie dem Originaltexte stehe. Unter Verzicht darauf, in jedem einzelnen Falle die ursprüngliche Lesart wieder feststellen zu wollen, beschied er sich damit, auf Grund der vorhandenen ältesten Dokumente, „einen 1400jährigen Text zu erlangen, um einem 1600jährigen nahezukommen". Darum verzichtete er auf einen großen kritischen Apparat und wählte sich eine kleine Zahl alter Führer und Zeugen. Er unterschied nur orientalische und okzidentalische Dokumente, die byzantinischen ließ er als belanglos fallen. Im Jahre 1831 erschien sein Novum Testamentum Graece: eine Textrezension ohne Zeugennachweis, womit er teils Widerspruch erregte, teils aber auch viel Beifall fand.

Lachmann war sich der Mängel seiner Arbeit wohl bewußt und vertraute „auf den Fleiß der Nachfolger". Eine ersprießliche Weiterarbeit mußte sich erst eine genaue und zuverlässige, aber auch noch ausgedehntere Kenntnis der ältesten Hss, Übersetzungen und Zitate der Väter und Kirchenschriftsteller als Grundlage schaffen. Hier ist an erster Stelle *Konstantin v. Tischendorf* († 1874) zu nennen. Mit der Veröffentlichung und Entzifferung einer Reihe von griechischen und lateinischen Hss verband er die Herausgabe von acht Textausgaben. Die wichtigste ist die Editio octava critica maior (1869—72), die nach der Entdeckung des Sinaiticus[2], in starker Veränderung des Textes der siebten Ausgabe von 1859, hergestellt wurde. Von hohem bleibendem Werte sind der reiche textkritische Apparat und die umfassenden

[1] Die Anerkennung, die Lachmann dem hl. Hieronymus zollte, veranlaßte ihn auch zugleich, sich gegen den Vorwurf des „Papismus", den man erheben möchte, zu verwahren. Er tat dies unter Berufung auf den des „Papismus" gewiß unverdächtigen Bentley. Seine kritischen Grundsätze hat Lachmann niedergelegt in den: Theol. Studien und Kritiken 1830, 817—845; 1835, 570—590.

[2] Vgl. oben S. 45.

Prolegomena, die nach Tischendorfs Tode *Caspar René Gregory* lieferte (1884—94). Später hat Gregory auch eine deutsche Ausgabe seiner Prolegomena veranstaltet[1].

Fast gleichzeitig mit Tischendorf arbeitete in England *Samuel Prideaux Tregelles* an einer umfassenden Ausgabe des Bibeltextes (1857—72). Den Haupterfolg aber zeitigten die beiden englischen Gelehrten *Westcott* und *Hort*. Ideen Bengels und Griesbachs und Grundsätze Lachmanns wurden von ihnen ebenso aufgenommen und vollkommen ausgestaltet, wie sie die sorgfältigen Arbeiten Tischendorfs und Tregelles' in Dienst nahmen. In Fortführung der bisherigen Ergebnisse suchten sie das textkritische Material sorgfältiger zu gliedern, und unterschieden außer dem alexandrinischen, syrischen und „westlichen" Text (namentlich in D) eine ältere „neutrale" Form, die sich besonders in B erhalten habe. So erschien das zweibändige Werk: *The New Testament in the original Greek.* The text revised by Brooke Foss *Westcott* and Fenton John Anthony *Hort*, Cambridge and London 1881. (Der 1. Band erschien 1898 in 3. Aufl., der 2. 1896 in 2. Aufl.) Der 1. Band enthält den Text, der 2. den kritischen Apparat (Introduction) und im Appendix Besprechungen einer Anzahl besonders schwieriger Stellen, Noten über grammatische und orthographische Differenzen in Hss und ein Verzeichnis der im NT gebrauchten atl Stellen. Eine kleine Textausgabe nach dem großen Werke erschien 1885 (14. Aufl. 1906).

Vom Standpunkte des Exegeten hat *B. Weiß* in Berlin den Text wiederherzustellen gesucht, wobei er freilich ebenso wie Westcott und Hort den Codex B stark und einseitig überschätzt: Das NT. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung (3 Bände, Leipzig 1894—1900). Eine neue Ausgabe des Textes ohne die Untersuchungen 1902—1905.

Eine bequeme Zusammenstellung der neueren Textausgaben (besonders von Lachmann, Tregelles, Tischendorf, B. Weiß) bietet *R. Fr. Weymouth*, The Resultant Greek Testament, London 1886 (3. Aufl. 1905).

Sehr brauchbar ist vor allem die Ausgabe von *Eb. Nestle*, dem wir auch die vortreffliche „Einführung in das griechische NT" (3. Aufl. Göttingen 1909) verdanken(neubearbeitet von *Dobschütz*, oben S. 35 A.*). Für die Württembergische Bibelanstalt stellte er 1898 eine griechische Ausgabe her, die als Novum Testamen-

[1] Vgl. oben S. 37 f. A. 5.

tum graece in 12. Aufl. erschienen ist (Stuttgart 1923). Nestle bietet den Text von Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß und Weymouth, dazu eine Reihe von wichtigen handschriftlichen Lesarten, besonders aus dem Codex D[1]. Von der 13. Auflage an (1927; ebenso das NT graece et latine 1927 von der 9. Aufl. an) hat sein Sohn Erwin Nestle den textkritischen Apparat wesentlich geändert, indem namentlich die gleich zu nennende Ausgabe von Soden einbezogen und die handschriftliche Bezeugung stärker vermerkt wurde.

Hermann v. Soden wollte alle am Text geleistete Arbeit zusammenfassen und die Textkritik auf eine neue Grundlage stellen[2]. Zu diesem Zwecke ließ er überall die Handschriften, besonders auch die Minuskeln, durch zahlreiche Mitarbeiter in möglichster Fülle aufsuchen und kollationieren, und suchte auf Grund seines umfassenden Materials eine Geschichte des Textes zu schreiben. Er unterscheidet drei große Textrezensionen: I = der palästinensisch-jerusalemische Text; H = der Hesychius-Text aus Ägypten; K = der antiochenische Text des Lucian, der besonders in Konstantinopel gebraucht wurde (K bedeutet Κοινή). Erst hinter diesen drei Rezensionen I H K, nach denen die Fülle der Hss mit vielen Unterabteilungen geordnet sind, ist der neutrale Text zu suchen. Der Textband des großen Werkes ist 1913 erschienen[3]. Doch sind gegen v. Sodens Methode und manche seiner Ergebnisse schon viele Bedenken laut geworden[4], vor allem ist der Text I problematisch und ist das Problem des „westlichen" Textes nicht richtig bestimmt. Immerhin bedeutet v. Sodens ungeheures Material und seine Durcharbeitung einen erheblichen Fortschritt der textkritischen Arbeit am NT.

Eine kritische Neuausgabe des NT war von dem im Kriege gefallenen *C. R. Gregory*[5] geplant. Um sie sorgfältig vorzubereiten, hatte er die Vorschläge der Fachgelehrten der ganzen Welt eingeholt[6].

---

[1] Vgl. auch oben S. 68 A. 1.

[2] Vgl. oben S. 37 f. A. 5.

[3] Eine Textausgabe mit kurzem Apparat erschien ebenfalls Göttingen 1913. Eine ausführlichere Darstellung des v. Sodenschen Systems findet sich bei *Jacquier*, Le NT dans l'église chrétienne I I 499 ff.; *K. Mohlberg*, Der Katholik 1915 I 101—112.

[4] Vgl. *Vogels*, Theologische Revue 13 (1914) 97—105, 129—134; *Lietzmann*, ZntW 15 (1914) 323—331; *Knopf*, Göttinger gelehrte Anzeigen 179 (1918) 386 bis 408.

[5] Vgl. oben S. 37 f. A. 5 u. 43. *K. I. Friedrich*, Volksfreund Gregory², Gotha 1920.

[6] Vgl. *Gregory*, Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen NT (Versuche und Entwürfe 5), Leipzig 1911.

Auf selbständiger Forschung baut die Ausgabe von *H. J. Vogels* auf: Novum Testamentum graece (Düsseldorf 1920; 2. Aufl. 1922), die einen knappen, aber sorgfältigen Apparat bietet. Damit sind die früheren katholischen Ausgaben, so die von Scholz (1830—36), Reithmayr (1847), Brandscheid (zuletzt 1922), Hetzenauer (2. Aufl. 1904) sowie die bei Tauchnitz in Leipzig erschienene Stereotypausgabe (15. Aufl. 1907) weit überholt.

Wie stark nun auch die Lesarten des Bibeltextes bei den modernen Textkritikern voneinander abweichen: es lehrt doch eine genaue Vergleichung, daß der wesentliche Inhalt der heiligen Bücher von den Schwankungen nicht berührt wird. „Das eine kann von historischer Betrachtungsweise aus geltend gemacht werden, daß die Anschauungen, die der textus receptus von Jesus, von Paulus und Johannes, von der Entstehung des Christentums gibt, sich in allen, auch nur einigermaßen wesentlichen Stücken mit den Anschauungen decken, die die modernen, kritisch hergestellten Texte vermitteln[1]."

Es entspricht natürlich dem wissenschaftlichen Interesse und ist für die genaue Erklärung des Bibeltextes von erheblichem Werte, den ursprünglichen Wortlaut auch bis in die kleinsten Feinheiten festzustellen. Hier hat die Textkritik ein dankbares Arbeitsfeld. Namentlich ist an der Hand der neuen Erkenntnisse auf die Entwicklung im zweiten Jahrhundert zu achten[2]. Im allgemeinen kann man aber die wissenschaftlich begründete Überzeugung aussprechen, daß sich die *wesentliche Textgestalt unverfälscht* erhalten hat.

[1] *R. Knopf*, Der Text des NT, Gießen 1906, 38.
[2] Vgl. oben S. 36 f.

Zweiter Teil.

Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften.

(Besondere Einleitung.)

I. Der Apostel Paulus und seine Briefe.

Zur Literatur vgl. außer den Einleitungswerken und den bereits oben S. 23 ff. genannten Schriften von *F. Chr. Baur, Renan, Holsten, Hausrath, O. Pfleiderer* noch *F. X. Pölzl*, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905; *Fr. Maier*, Die Briefe Pauli, in: Bibl. Zeitfragen II[3], 5. 6, 1912; *Prat*, La théologie de s. Paul I[10] (Paris 1924), II[7] (1923); *B. Bartmann*, Paulus, Paderborn 1914; *K. Pieper*, Paulus[2], in: Nt A 12, 1—2, 1929; *Em. Baumann*, Der hl. Paulus (aus dem Französ. übers. von M. Amelie v. Godin), München 1926; *L. Murillo*, Paulus et Pauli scripta I (Romae 1926). Aus der protest. Literatur: *Weinel*, Paulus, der Mensch und sein Werk[2], Tübingen 1915; *Deißmann*, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze[2], Tübingen 1925; *A. Schweitzer*, Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Freiburg 1911; *J. Warneck*, Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission[4], Berlin 1922; *v. Dobschütz*, Der Apostel Paulus I (Halle 1926); II (1928); *P. Feine*, Der Apostel Paulus, Gütersloh 1927; *R. Liechtenhan*, Paulus, Basel 1928; *J. Richter*, Die Briefe des Apostels Paulus als missionarische Sendschreiben, Gütersloh 1929.

Kommentare zum ganzen NT: a) *katholischerseits: Bisping*, Exegetisches Handbuch zum NT, Münster i. W. 1864 ff. (teilweise in 2. u. 3. Aufl.); *Cursus scripturae sacrae*, Parisiis 1890 ff. (von Cornely, Knabenbauer, Hummelauer begonnen, noch nicht ganz vollständig); *Die Heilige Schrift des NT* (sogen. Bonner Bibel), hrsg. von *Tillmann* (mit Dausch, Meinertz, Rohr, Sickenberger, Steinmann, Vrede), in 4. Aufl. Bonn 1931 f.; Études bibliques (noch nicht vollständige Sammlung, namentlich von *Lagrange*). b) *protestantischerseits: H. A. W. Meyer*, Krit.-exeget. Kommentar über das NT, Göttingen 1832 ff. (in zahlreichen Auflagen von verschiedenen Gelehrten, erscheint augenblicklich in völlig umgearbeiteter Form); *H. J. Holtzmann*, Hand-Commentar zum NT (2. u. 3. Aufl.), Freiburg 1892—1908; *Lietzmann*, Handbuch zum NT, 2. (teilweise 3.) Aufl., Tübingen 1923 ff.; *J. Weiß, W. Bousset, W. Heitmüller*, Die Schriften des NT[3], Göttingen 1917—18 (1. Bd. 1929 in 4. wenig veränderter Aufl.); *P. Althaus* u. *J. Behm*, Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, Göttingen 1932 ff. (beginnt zu erscheinen); *Zahn*, Kommentar zum NT, Leipzig 1903 ff. (teilweise in mehreren Auflagen); *O. Holtzmann*, Das Neue Testament, 2 Bände, Gießen 1926; *H. L. Strack* und *P. Billerbeck*, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 4 Bände, München 1922—1928; *Althaus* u. a., Theolog. Handkommentar zum NT, Leipzig 1928 ff. (noch nicht vollendet); *Driver, Plummer, Briggs*, The international critical commentary, Edinburgh (teilweise in zahlreichen Auflagen; noch nicht vollständig).

Die verschiedenen Bände werden je bei den einzelnen ntl Schriften angegeben. Genaue Inhaltsangaben für die einzelnen Bücher bei *Cornely*, Synopses omnium librorum sacrorum utriusque testamenti, Parisiis 1899; *Rösch*, Der Aufbau der Heiligen Schriften des NT, Münster i. W. 1905; *J. Bauer*, Kurze Übersicht über den Inhalt der ntl Schriften[3], Tübingen 1929.

§ 8. Die Form der paulinischen Briefe.

Die paulinischen Briefe sind aus den Bedürfnissen der apostolischen Wirksamkeit heraus entstanden. Sie sollten die persönliche Tätigkeit unterstützen, teils vorbereiten, teils ergänzen, teils ersetzen. Abgesehen etwa vom Röm hat jeder einzelne Brief in ganz bestimmten Verhältnissen einer Gemeinde oder einer Person seine Veranlassung; hier sind es Mißstände, die beseitigt werden sollen, dort Anfragen, die eine Antwort erheischen, dann wieder müssen irrige Ansichten berichtigt oder Worte des Dankes, des Lobes und der Empfehlung ausgesprochen werden.

So tragen die paulinischen Schreiben echt brieflichen Charakter an sich. Sie sind für die vor dem geistigen Auge des Schreibers stehenden Leser bestimmt und tragen keinen strengen literarischen Charakter an sich, d. h. sie sind wirkliche Briefe und keine Kunstepisteln. Doch liegt bei dieser Begriffsbestimmung die Gefahr einer Übertreibung vor. Wenn man die paulinischen Briefe mit den zahlreichen unliterarischen Papyrusbriefen vergleicht, so darf man sie doch nicht auf eine Stufe mit diesen Erzeugnissen des Augenblicks stellen. Selbst der Phm, der kleinste aller paulinischen Briefe, der am meisten die Art des völlig unliterarischen Briefes an sich trägt, läßt dies nicht zu. Die Grenze zwischen Brief und Kunstepistel ist eben nicht immer scharf zu ziehen. „Das Wichtigste ist doch die geistige Höhenlage; der Inhalt der Briefe des Paulus, seine Persönlichkeit, die Gedankenarbeit, die hinter manchen Ausführungen steckt, erhebt diese Briefe über das alltägliche Niveau[1]."

Im übrigen bieten die unliterarischen Papyrusbriefe nach der formalen Seite hin wertvolles Vergleichsmaterial. Paulus schließt sich in der Form ganz der antiken Gewohnheit an, beginnt den Brief, wie es allgemein üblich war, mit der Nennung des Absenders, der sich die Bezeichnung der Adressaten und der Gruß anschließen. Auch die Dankesworte gegen die Gottheit und die Schlußgrüße finden im antiken Briefe ihre Parallele. Die eigentliche Adresse, die auf der Rückseite oder auf einem besondern Umschlag verzeichnet war, ist uns bei keinem Paulusbrief erhalten[2]. Wohl aber sind wiederholt die Überbringer eines Briefes genannt (so Röm 16, 1 f.; Kol 4, 7; Eph 6, 21).

[1] *Wendland,* Die urchristlichen Literaturformen 353.

[2] Vgl. *Wendland* 411 ff.; *F. Ziemann,* De epistularum graecarum formulis sollemnibus, Dissert. philol. Halenses 18, 4, 1911; *Deißmann,* Licht vom

Auch darin folgt der Apostel dem vorwiegenden Gebrauch, daß er seine Briefe diktierte. Einmal nennt sich der Schreiber unter den Grüßenden selbst (Röm 16, 22), das eigenhändige Schreiben des Phm (nach v. 19) wird in dem ganz persönlichen, intimen und feinen Charakter dieses Briefes als Ausnahme begründet sein. Sonst hat Paulus nur eigenhändige Schlußgrüße hinzugefügt (1 Kor 16, 21; Kol 4, 18; 2 Thess 3, 17). Da die größeren Briefe natürlich nicht in einem Zuge diktiert sein können, ist es vielleicht nicht unmöglich, hier und dort aus der Art des Zusammenhanges auf Diktierpausen zu schließen[1].

§ 9. Die Berufung des hl. Paulus.

Seiner *Abstammung* nach gehörte Paulus dem Volke *Israel*, und zwar dem Stamme Benjamin, an[2]. Er empfand das als einen Vorzug. Denn Gott hatte Israel auserwählt, um der Welt das Heil zu vermitteln[3]. Darin wurzelt auch jene große Liebe zu seinem Volke, die selbst durch die heftigsten Verfolgungen nicht erstickt werden konnte. Doch nicht in Palästina[4], sondern in der Diaspora ist sein Geburtsort zu suchen. „Geboren bin ich zu *Tarsus* in Zilizien", sagt er von sich selbst[5]. Damit hängt die Tatsache zusammen, daß er das römische Bürgerrecht besaß, das ihm bei seiner Tätigkeit später gelegentlich von Bedeutung war[6]. Auch ist es gewiß, daß er das Griechische neben seiner aramäischen Muttersprache schon als Kind lernte und in ihm völlig heimisch wurde. Nicht minder dürfte die Annahme gesichert sein, daß Paulus in etwa mit hellenistischer Bildung vertraut war[7]. Und

Osten[4], Tübingen 1923; *Steinmann*, Die Briefe an die Thess und Gal, Bonn 1918, 1—10.

[1] *E. Stange*, Diktierpausen in den Paulusbriefen, in: ZntW 18 (1917/18) 109—117.

[2] Vgl. Apg 22, 3; Röm 11, 1; Phil 3, 5.

[3] Vgl. Apg 28, 17. 20; 2 Kor 11, 22 mit Röm 9, 3 ff.

[4] Die von *Hieronymus* (De vir. ill. 5 und In epist. ad Phm 23) ausgesprochene Meinung, Giskala in Galiläa sei die Geburtsstadt Pauli, scheitert an der Selbstaussage des Apostels. Doch bleibt die Möglichkeit bestehen, daß die Eltern des Apostels aus Giskala stammten. Vgl. *Zahn*, Einleitung I[3] 48 f.

[5] Vgl. Apg 9, 11; 21, 39; 22, 3. Über Tarsus vgl. *Ramsay*, The cities of St. Paul, London 1907, 85 ff.; *H. Böhlig*, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, Göttingen 1913. Vgl. *A. Steinmann*, Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus, Freiburg 1928.

[6] Vgl. *Mommsen*, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, in: ZntW 2 (1901) 81—96. Dazu *V. Weber*, Die Glaubwürdigkeit der Apg und ihr Kritiker Th. Mommsen, in: Der Katholik 1902 I 1—11.

[7] Ob wir Apg 17, 28 eine unmittelbare Bezugnahme auf Kleanthes und Aratos,

warum sollte das als Sitz griechischer Wissenschaft gerühmte Tarsus nicht den ersten Anstoß dazu gegeben haben? Endlich erklärt die Tatsache, daß Paulus Jude und römischer Bürger war, am einfachsten die Führung zweier Namen, des jüdischen Σαῦλος oder Σαούλ (שָׁאוּל, der „Ersehnte") und des römischen Παῦλος. Einen doppelten Namen zu führen, war nichts Ungewöhnliches; vgl. Apg 12, 12. 25: Johannes und Markus. Es ist begreiflich, daß der Heidenapostel in seinen Briefen sich des römischen Namens bedient. Damit steht auch im Einklange, daß die Apostelgeschichte von dem Momente an, da Saulus — Apg 13, 9: Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος, — im Vergleich zu Barnabas in den Vordergrund trat und sich in seinem besonderen Berufe offenbarte, ihn nur mehr Paulus nennt[1].

Schon in seiner frühen Jugend (ἐκ νεότητος, Apg 26, 4) finden wir Saulus in Jerusalem zu den Füßen *Gamaliels* des Älteren, des hochgefeierten Gesetzeslehrers, den zahlreiche Jünglinge aufsuchten. Daselbst erlangte er seine große Kenntnis der atl Schriften sowie jene scharfe dialektische Gewandtheit, die seine Briefe charakterisiert. Doch übernahm er nicht seines Meisters weise Mäßigung und Duldsamkeit, von der die Apostelgeschichte (5, 34 ff.) uns ein Beispiel erzählt. Er, wohl schon aus pharisäischer Familie stammend und selbst Pharisäer (Apg 23, 6), wurde vielmehr zu einem „übertriebenen Eiferer für die Überlieferungen seiner Väter" und verfolgte als solcher „über die Maßen" die Kirche Gottes (Gal 1, 14. 13). Mag sein, daß seine Zugehörigkeit zu der Synagoge der Libertiner, bei denen strenges Judentum und

1 Kor 15, 33 auf Menander, und Tit 1, 12 auf den Kreter Epimenides haben, wird in Frage gestellt. Es mag sein, daß die aus Menander und Epimenides entlehnten Worte einen sprichwörtlichen Charakter erhalten hatten; Apg 17, 28 dagegen ist die Annahme einer Entlehnung aus Aratos und Kleanthes durch die Worte „einige von euren Dichtern" nahegelegt. Überhaupt setzt der Bericht Apg 17, 15—34 Kenntnis von Athens Sitten wie philosophischen und religiösen Anschauungen voraus. Vgl. *J. Weiß*, Beiträge zur paulinischen Rhetorik, Göttingen 1897. Man darf aber die eigentliche berufsmäßige griechische Bildung bei Paulus nicht überschätzen. Seine Sprache ist, wie vor allem der Vergleich mit den unliterarischen Papyrustexten zeigt, über das vulgäre Griechisch erhaben, sie ist aber nicht die Sprache der Literaten. Vgl. oben S. 34. *A. Marth*, Die Zitate des hl. Paulus aus der Profanliteratur, in: Zeitschr. für kathol. Theologie 37 (1913) 889—895.

[1] Apg 22, 7. 13; 26, 14 haben wir Berichte über Pauli Bekehrung, weshalb da absichtlich und ganz konsequent der Name Saulus gewählt ist. Vgl. *Deißmann*, Bibelstudien, Marburg 1895, 181 ff.; *H. Dessau* (Der Name des Apostels Paulus, in: Hermes 45 [1910] 347—368) will wieder nachweisen, daß Saulus seinen Namen auf Zypern in den römischen Namen Paulus geändert habe.

Kenntnis der Heidenwelt zu finden waren[1], nicht wenig zu dieser Entwicklung beigetragen hat. In ihrer Synagoge begann nämlich die Verfolgung des Stephanus, bei dessen Steinigung Saulus mitbeteiligt war.

Diese Umstände der Geburt und Erziehung lassen den Apostel Paulus geeignet erscheinen, zwischen Juden und Hellenen zu vermitteln, jenen wie diesen das Ev zu verkünden und bei Weisen wie Unweisen seines Amtes zu walten. „Griechen wie Barbaren, Weisen wie Unverständigen bin ich Schuldner"[2], als das „Gefäß der Auserwählung", um Jesu „Namen zu tragen vor Völker und Könige und die Kinder Israels"[3].

In seinem Bestreben, „Eiferer" für das Gesetz und die Überlieferungen der Väter zu sein, übertraf er viele seiner Altersgenossen (Gal 1, 14). Er mußte aber auch die Erfahrung machen, daß er in dem ernstlichen Bemühen, alle Forderungen des Gesetzes durchzuführen, mit seiner Naturanlage in Widerstreit geriet. So empfand er es schmerzlich, daß in ihm ein „Gesetz des Fleisches" lebte, das es ihm unmöglich machte, das Ideal des atl Gesetzes, zumal in der vom Pharisäertum ausgebildeten Gestalt, an sich zu verwirklichen. Je größer und lebendiger sein Eifer, desto mehr erkannte er das eigene Unvermögen, diesen Zwiespalt in seinem Innern zu beseitigen. Und so wuchs das Verlangen nach übernatürlicher Hilfe. Als er dann die beseligende Kraft der Gnade an sich erfahren hatte, wurde er ein überzeugungsvoller und begeisterter Apostel dieser Gnade, die uns „durch Jesus Christus unsern Herrn" gegeben ist[4].

Der Sitte seiner Zeit gemäß erlernte Paulus auch ein Handwerk, das Zeltmachen, um sich dadurch den Lebensunterhalt erwerben zu können. Später hatte er als Apostel wiederholt Gelegenheit, darauf hinzuweisen, um so jeden Verdacht fernzuhalten, als verfolge er mit seiner Predigt eigennützige Ziele[5]. Verheiratet

[1] Über die Libertiner, wahrscheinlich Nachkommen der von Pompejus nach Rom als Gefangene abgeführten, später aber freigelassenen (liberti) Juden vgl. *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[4] (Leipzig 1909) 128. [2] Röm 1, 14. [3] Apg 9, 15.

[4] Vgl. Röm 7, 18 ff. 25. Daß diese Stelle unmittelbar nichts mit der Bekehrung zu tun hat, weil das Ich dort nur Stilform sei, sucht zu beweisen *W. G. Kümmel*, Röm 7 und die Bekehrung des Paulus (Untersuchungen zum NT von Windisch, Heft 17) 1929, bes. 111 ff. Mit Recht wird hier jedenfalls die übertreibende Auswertung von Röm 7 für den vorchristlichen Seelenzustand des Apostels abgelehnt.

[5] Vgl. Apg 20, 33 ff.; 1 Thess 2, 9; 2 Thess 3, 7 ff.; 1 Kor 4, 12; 9, 6. 12. 15; 2 Kor 11, 7; 12, 13. Vgl. *Deißmann*, Paulus[2] 40 ff.

ist Paulus niemals, auch nicht in seiner vorchristlichen Zeit[1], gewesen (vgl. 1 Kor 7, 7).

Äußerlich muß Paulus keine imponierende Erscheinung gewesen sein. In den apokryphen Akten des Paulus und der Thekla aus dem 2. Jahrhundert findet sich einmal[2] die Schilderung, er sei „ein Mann, klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und gekrümmten Beinen, in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voll Freundlichkeit; erschien er doch dann wie ein Mensch, dann wieder hatte er eines Engels Angesicht". Wie weit diese Worte auf reiner Phantasie beruhen, wie weit vielleicht eine richtige Überlieferung dahintersteht, ist nicht auszumachen. Daß der Apostel durch sein äußeres Auftreten allein keinen tiefen Eindruck machte, kann man wohl aus 2 Kor 10, 10 schließen. Auch durch Kränklichkeit hatte er zu leiden[3], wenngleich die gewaltige Willenskraft den „Stachel des Fleisches" überwand. Gelegentlich hat ihm die Krankheit auf seinen Missionsreisen arg zugesetzt (Gal 4, 13 ff.).

In der Apostelgeschichte erscheint Saulus zuerst, da er die Kleider derer, die den Stephanus steinigten, bewahrte und seiner Ermordung innerlich zustimmte (Apg 7, 58; 8, 1). Als noch am nämlichen Tage die erste Christenverfolgung ausbrach, „wütete er sehr gegen die Gemeinde, indem er in die Häuser eindrang, Männer und Frauen wegschleppte und sie ins Gefängnis warf" (Apg 8, 3). Die den Juden entgegenkommende Herrschaft des syrischen Statthalters Vitellius (35—39) gestattete dem Synedrium besonders leicht, den Verfolgern der Christen solche Voll-

[1] Gegen *Jo. Jeremias* (War Paulus Witwer?, in: ZntW 25 [1926] 310—312) vgl. *E. Fascher*, Zur Witwenschaft des Paulus und der Auslegung von 1 Kor 7, ebd. 28 (1929) 62—69.

[2] Vgl. *Hennecke*, Ntl Apokryphen², Tübingen 1924, 198.

[3] Vgl. 2 Kor 12, 7 ff. Man hat schon die verschiedensten Krankheiten genannt. Seitdem *K. L. Ziegler* 1804 zum erstenmal von Epilepsie gesprochen und *Krenkel* diese Ansicht weiterentwickelt hat, denkt man besonders auf kritischer Seite gern an diese Krankheit. Dagegen wendet sich vom medizinischen Standpunkte aus *Adolf Seeligmüller*, War Paulus Epileptiker? Leipzig 1910. S. denkt an Malaria. Für Epilepsie hat sich wieder der positiv-christlich gesinnte Mediziner *Herm. Fischer* (Die Krankheit des Apostels Paulus, in: Bibl. Zeit- u. Streitfragen 7, 4, Gr.-Lichterfelde 1911) ausgesprochen; doch betont er wohl zu sehr die bildlichen Ausdrücke vom Engel des Satans und dem Stachel des Fleisches. Vielfach wird der „Stachel des Fleisches" 2 Kor 12, 7 auch von den Versuchungen und Schwierigkeiten verstanden, die die sinnliche menschliche Natur verursacht. An Hysterie denkt *F. Fenner*, Die Krankheit im NT (Untersuch. zum NT von Windisch, Heft 18) 1930, 30 ff., wobei er Pauli angebliche Aufgeregtheit übertreibt, ja sogar die Vermutung ausspricht, daß der „visionäre Hysteriker" die Reihe der „Stigmatisierten" eröffne. Die Stigmata Gal 6, 17 seien autosuggestive Reaktionen des Todesleidens Christi.

machten zu übergeben. Damit ausgestattet, machte Saulus sich auf den Weg nach Damaskus, um die wohl schon beachtliche christliche Bewegung möglichst zu ersticken[1]. Die jüdische geistliche Gerichtsbarkeit erstreckte sich nämlich auch dorthin und wurde von den damaszenischen Juden anerkannt.

Als Saulus aber in die Nähe jener Stadt kam, geschah es, wie die Apostelgeschichte (9, 3 ff.) berichtet, „daß ihn plötzlich ein Licht vom Himmel umstrahlte; er fiel zur Erde und hörte eine Stimme, die zu ihm sprach: Saül, Saul, warum verfolgst du mich? Er aber sagte: Wer bist du, Herr? Jener sprach: Ich bin Jesus, den du verfolgst." Da schaute Paulus die lichtumflossene und verklärte Gestalt des von ihm verfolgten Gekreuzigten, er allein[2], denn nur ihm galt die Erscheinung wie die Rede[3]. Seine Begleiter waren nur Zeugen davon, daß ihm etwas Wunderbares widerfahren sei. Wohl mag Saulus wiederholt Gewissensbedenken empfunden haben, ob er die Christen mit Recht verfolge; wohl mögen die Gestalt seines duldsamen Meisters Gamaliel, der eine Verfolgung der Jünger Jesu widerriet, das Bild des sterbenden Stephanus, der in für ihn unerhörter Weise für seine Feinde betete, vor seiner Seele aufgetaucht sein: aber alle diese und andere Gedanken und Anregungen unterdrückte er, indem er „in maßloser Wut" gegen „den Namen Jesu von Nazareth viel Feindliches" (26, 11. 9) unternahm. Das ist wohl der Sinn des Bildes: „Hart ist es dir, gegen den Stachel auszuschlagen" (26, 14). Gerade im Kampf gegen höhere Regungen steigerte sich die Energie des Willens und der Eifer in der Verfolgung. „Über die Maßen", so bekannte er von sich den Galatern gegenüber (1, 13), „verfolgte und zerstörte ich die Kirche Gottes."

Und dieser ingrimmige Feind des Namens Jesu wird plötzlich zu seinem eifrigsten Verkünder! Er ist sich sein ganzes Leben lang dessen bewußt, daß dieser Umschwung nur der Gnade zu verdanken sei, und daß der Auferstandene selbst ihm erschien und

---

[1] Daß Paulus als Jude bereits unter den Heiden missioniert hat, ist nach Gal 5, 11 möglich. Daß er aber in Damaskus sein Missionszentrum hatte, ist eine der merkwürdigen Thesen von *E. Barnikol*, Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus (Forschungen zur Entstehung des Urchristentums usw. 1), Kiel 1929. Vgl. dazu etwa *K. Staab*, Theolog. Revue 28 (1929) 61—64.

[2] Vgl. Apg 26, 16, womit 9, 7 übereinstimmt; an letzterer Stelle wird von den Begleitern, im Unterschiede von Saulus selbst, gesagt: μηδένα θεωροῦντες. Die Begleiter waren nur Zeugen des Lichtes (Apg 26, 13; 22, 9).

[3] Die Begleiter hörten wohl eine Stimme (9, 7), verstanden aber die an Saulus allein gerichtete Rede nicht (22, 9: τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι).

ihn in seinen apostolischen Dienst berief. „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin“ (1 Kor 15, 10). Gott selbst, „der mich schon vom Mutterschoße her ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel es, in mir seinen Sohn zu offenbaren“ (Gal 1, 15). Wie entscheidend die Berufungsszene vor Damaskus von Anfang an aufgefaßt wurde, ergibt sich schon daraus, daß die Apg den Vorgang an drei Stellen (9, 3 ff.; 22, 6 ff.; 26, 12 ff.) ausführlich berichtet. Gewiß sind hier im einzelnen kleine Unterschiede in der Schilderung, die sich aus der verschiedenartigen Situation der drei Berichte erklären[1]. Aber das Entscheidende liegt doch darin, daß jedesmal gleichmäßig betont ist, wie Christus persönlich ins Leben des Verfolgers eingriff und ihn ganz plötzlich umwandelte. Darum ist für Paulus das Damaskusereignis stets ein außergewöhnlicher Vorgang, der Höhepunkt seines Lebens und die Grundlage seines apostolischen Berufes, ein Ereignis, das sich mit späteren Visionen nicht vergleichen[2] läßt. Hier hat er den Auferstandenen wirklich geschaut (1 Kor 9, 1). Eine rein natürliche Erklärung des Bekehrungsvorganges ist schon darum nicht möglich, weil die psychologischen Voraussetzungen für eine solche Vision nicht ausreichend gegeben sind[3].

Nach den Berichten der Apg wird der zusammengebrochene Verfolger vom Auferstandenen in die Stadt Damaskus verwiesen, wo er nähere Weisungen erhalten solle. Nach dreitägigem Fasten wird sie dem Geblendeten durch den frommen Ananias zuteil, der ihn auf übernatürliche Anregung hin aufsucht, das Augenlicht ihm wiedergibt und ihn durch die Taufe in die kirchliche Gemeinschaft aufnimmt.

„Einige Tage“ blieb Paulus mit den Jüngern zu Damaskus

[1] Vgl. *Moske*, Die Bekehrung des hl. Paulus, Münster 1907; *Meinertz*, Theolog. Quartalschrift 93 (1911) 223 ff.; *Wikenhauser*, Die Apg und ihr Geschichtswert, in: NtA 8, 3—5 (1921) 160 ff. 177 ff.; *Pieper*, Paulus[2] 26 ff.; *I. Vosté*, S. Pauli conversio, in: Angelicum 1931, 469—514.

[2] Der Versuch von *G. P. Wetter* (Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium, in: Festgabe für *A. Jülicher*, Tübingen 1927, 80—92), das Damaskusereignis in seiner einmaligen Bedeutung zu beseitigen, ist verfehlt, wenn es natürlich auch zutrifft, daß Paulus später wiederholt in visionärem Verkehr mit Christus stand. *Bousset* (Kyrios Christos[2], Göttingen 1921, 106) hat vielmehr recht, daß Paulus das Damaskusereignis „als einmalige außerordentliche Tatsache“ behandelt.

[3] *J. Weiß* (Paulus und Jesus, Berlin 1909, 22 ff.) sucht ausführlich nachzuweisen, daß Paulus Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit persönlich gekannt habe. Doch ist seine Verwertung von 2 Kor 5, 16 (γινώσκειν κατὰ σάρκα) zu diesem Zwecke nicht einwandfrei. Und sonst haben wir keinen Beweis dafür. Der Hauptgrund von Weiß besteht aber darin: „Ohne diese Annahme ist das Erlebnis der Vision psychologisch nicht zu erklären“ (a. a. O. 30). Vgl. *Kümmel* (oben S. 81 A. 4) 139 ff.

zusammen, wo er „alsbald“ in den Synagogen auftrat und zum größten Staunen derer, die in ihm den größten Christenverfolger erblickt hatten, predigte, daß Jesus der Sohn Gottes sei (9, 19ff.). In den Bericht der Apostelgeschichte greift ergänzend hier der Galaterbrief (1, 16 ff.) ein. Darnach hat der Aufenthalt in Damaskus eine Unterbrechung erfahren durch eine Reise nach *Arabien.* Näheres erfahren wir darüber nicht, so daß wir den Zweck dieser Reise nicht sicher angeben können. Ob hier schon eigentliche Missionstätigkeit ausgeübt wurde, ist zum mindesten zweifelhaft. Wahrscheinlicher ist eine Zeit der Zurückgezogenheit, wohl in der Nähe von Damaskus (nicht etwa in der „Wüste“), wo innere Verarbeitung der großen Eindrücke und geistiger Verkehr mit Christus[1] stattfand. Wie lange der Aufenthalt in Arabien dauerte, wissen wir auch nicht. Denn die drei Jahre (Gal 1, 18) bis zum endgültigen Scheiden von Damaskus sind wohl von der Bekehrung an gerechnet.

Am wahrscheinlichsten ist, wie bereits bemerkt[2], die Bekehrungsreise in die Zeit der Statthalterschaft des Vitellius (35—39) zu verlegen. Damit stände in Einklang, daß Saulus bei Gelegenheit der Steinigung des Stephanus „Jüngling“ genannt wird, und daß er sich selbst zu Anfang der sechziger Jahre nach all den aufreibenden Mühen und Leiden als einen πρεσβύτης bezeichnet (Phm 9). Eine Bestätigung erhält diese Datierung durch den Umstand, daß zur Zeit der Flucht Pauli aus Damaskus Aretas IV. anscheinend Herr dieser Stadt war[3]. Das kann aber erst nach des Tiberius Tode unter Caligula (37—41) der Fall gewesen sein. In der Tat hat man aus der Zeit dieses römischen Kaisers und seines Nachfolgers Claudius keine Münzen von Damaskus mit ihrem Bilde, wohl aber aus der des Tiberius und dann wieder des Nero. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß „Caligula, der solche Gunstbezeigungen liebte, die Stadt dem Aretas verliehen“ hatte[4]. Aretas lebte bis zum Jahre 40; mithin wäre die Bekehrung Pauli

[1] Vgl. schon die Ankündigung bei der Bekehrung Apg 26, 16: „Denn dazu bin ich dir erschienen, um dich zu bestimmen zum Diener und Zeugen dessen, was du gesehen hast und um dessentwillen *ich dir erscheinen werde.*“

[2] S. oben S. 82.

[3] Vgl. 2 Kor 11, 32. 33 = Apg 9, 24. 25.

[4] Vgl. *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I³ 737. Die Gegengründe von *E. Schwartz* (Nachrichten von der kgl. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen 1906, 367 f.; vgl. *J. Weiß*, Das Urchristentum, Göttingen 1917, 145 f. A. 1) sind wohl nicht durchschlagend. Vgl. *A. Steinmann*, Aretas IV, König der Nabatäer, Freiburg 1909 (Sonderabdruck aus: BZ 7 [1909] 174—187; 312—341).

zwischen die Jahre 35 und 37, am besten ins Jahr 36, anzusetzen[1]. Die Angabe Gal 2, 1 über die Zeit bis zur Reise zum Apostelkonzil paßt dazu ausgezeichnet[2].

§ 10. Der Anfang der Heidenmission bis zum Apostelkonzil.

Durch jüdische Feindseligkeiten wurde Paulus gezwungen, heimlich aus Damaskus zu entfliehen. Er wurde zur Nachtzeit in einem Korbe über die Mauer hinabgelassen und begab sich nach Jerusalem, „um Kephas zu sehen" (Gal 1, 18). Die Zurückgezogenheit in Arabien macht es erklärlich, daß ihm die Christen in Jerusalem noch nicht trauten. Deshalb führte ihn Barnabas, ein angesehenes, aus Cypern stammendes Mitglied der Urgemeinde (Apg 4, 36), bei den Aposteln ein. Schon nach fünfzehn Tagen nötigten ihn die Nachstellungen der hellenistischen Juden, Jerusalem zu verlassen. „Weil sie dein Zeugnis über mich nicht annehmen werden", so wurde er in einer Vision belehrt, „gehe fort, denn ich will dich in die Ferne zu den Heiden senden" (Apg 22, 18. 21). Daraufhin begab er sich nach Syrien und in seine Heimat Tarsus[3]. Inzwischen hatten in *Antiochien*[4] die ersten Heidenmissionare, ungenannte Männer aus Cypern und Cyrene, gewirkt, und zwar mit solchem Erfolge, daß Barnabas aus Jerusalem zur Hilfe hingesandt wurde. Und der wachsende Erfolg veranlaßte

[1] Die verschiedenen Ansätze, die zwischen 29 und 41 schwanken, s. bei *Steinmann*, Die Abfassungszeit des Gal, Münster i. W. 1906, 29. *Harnack* (Chronologische Berechnung des „Tags von Damaskus", in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Berlin 1912, 673—682; Die Mission und Ausbreitung des Christentums I[4] [Leipzig 1924] 60 f. A. 5) möchte durch Kombination einiger alter Zeugnisse die Bekehrung 18 Monate nach dem Tode Jesu, d. h. Herbst 31, ansetzen. Vgl. dagegen *Wohlenberg*, Theolog. Literaturblatt 33 (1912) 505—508.

[2] Vgl. unten S. 89 f.

[3] Vgl. hierzu Gal 1, 21 (ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας) und Apg 9, 26 ff.; Gal 1, 18 ff.; Röm 15, 19. Die kurzen Angaben Gal 1, 21 und Apg 9, 30 lassen nicht deutlich erkennen, wie es mit diesem Aufenthalt in Syrien und in Tarsus stand, namentlich wieweit Missionstätigkeit in Frage kommt. Ob Gal 1, 21 einfach den Reiseweg nach Tarsus meint (so besonders *Steinmann*, Pauli „Lehr- und Übungsjahre", in: Der Katholik 1910, I, 183—205), oder ob die Tätigkeit auch der späteren Zeit, namentlich in Antiochien, mitgemeint ist, läßt sich schwer entscheiden. Jedenfalls liegt kein Widerspruch mit der Apg vor und ließe sich die Nennung Syriens vor Zilizien auch als Voranstellung des sachlich Wichtigeren verstehen. Vgl. *Wikenhauser*, Die Apg und ihr Geschichtswert 194 ff.

[4] Vgl. *H. Dieckmann*, Antiochien ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit, Aachen 1920; *K. Pieper*, Antiochien am Orontes im apostolischen Zeitalter, in: Theologie u. Glaube 22 (1930) 710—728; *V. Schultze*, Altchristliche Städte und Landschaften III: Antiocheia, Gütersloh 1930.

ihn, Saulus aus Tarsus heranzuziehen[1]. Damit trat der Apostel in die Mission der Großstadt ein, die in Zukunft eine Art von Missionszentrum für ihn werden sollte. Zunächst wirkten beide ein volles Jahr in dem Maße gemeinsam weiter, daß die Bekehrten für eine selbständige Gemeinde und nicht mehr für eine jüdische Sekte gehalten und „Christen" genannt wurden. Eine Hungersnot, die in die Zeit des Kaisers Claudius (41—54) fiel[2], veranlaßte die antiochenischen Christen, ihren Brüdern in Jerusalem eine Unterstützung zu senden. Überbringer waren Barnabas und Saulus. Nach Vollbringung ihres Auftrages kehrten sie in der Begleitung des Johannes Markus, des Vetters des Barnabas, nach Antiochien zurück (Apg 11, 20—30; 12, 25).

Nunmehr war die Zeit einer weitergreifenden Missionstätigkeit gekommen. Den unmittelbaren Anstoß gab eine Offenbarung beim Gottesdienst durch den Heiligen Geist: „Sondert mir den Barnabas und Saulus zu dem Werke aus, zu dem ich sie berufen habe" (Apg 13, 2). In feierlicher Handauflegung bekundete die Gemeinde, daß sie die Missionare dem göttlichen Schutze an-

[1] Daß Paulus in dieser Zeit — ebenso wie die Männer aus Cypern und Cyrene — noch die Beschneidung gepredigt hätte (so *W. Michaelis*, Judaistische Heidenchristen, in: ZntW 30 [1931] 83—89), ist nicht wahrscheinlich.

[2] Vgl. Apg 11, 25—30; 12, 25; *Flav. Jos.*, Ant. III, 15, 3; XX, 2, 5. Die genauere Zeit der Kollektenreise ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Nach der Berichterstattung der Apg scheint sie mit dem Tode des Agrippa I. (44) zeitlich etwa gleichzusetzen zu sein. Doch braucht der Synchronismus nicht übertrieben zu werden. Und die Hungersnot machte sich erst im Jahre 46 recht bemerkbar. Trotzdem können schon auf frühere Anzeichen hin Liebesgaben gesammelt worden sein, so daß man nicht bis 46 mit der Reise herabzugehen braucht. Beweislos ist jedenfalls, sie mit dem Sabbatjahr 47/48 zusammenzubringen (so *Jo. Jeremias* in: ZntW 27[1928] 98 ff.). — *V. Weber* (Die antiochenische Kollekte, Würzburg 1917) behauptet, daß die antiochenische Kollekte Gal 2, 10 erwähnt sei, daß also die Gal 2, 1—10 genannte Jerusalemreise vor die Kollektenreise falle, damit also in der Apg gänzlich übergangen werde (die früher angenommene Identifizierung der Kollektenreise mit Gal 2, 1 ff. ist somit fallengelassen). Dagegen spricht vor allem: 1. der Antiochener Lukas wird eine so wichtige Reise von Antiochien aus, wie sie Gal 2, 1 ff. erzählt ist, in seiner Apg schwerlich übergangen haben; 2. man müßte annehmen, daß Paulus 14 Jahre lang in Syrien und Zilizien gewirkt habe, ohne daß die Apg etwas darüber berichtet. Das entspricht weder dem Charakter des Apostels noch der Gepflogenheit der Apg; 3. die Kollekte ist Apg 11 ganz anders motiviert und geschildert — Paulus spielt dabei gar keine Rolle, als Überbringer wird er sogar hinter Barnabas genannt — wie Gal 2, 10; 4. wenn der Aorist ἐσπούδασα — ποιῆσαι Gal 2, 10 eine einmalige Tatsache anzeigt, so kann man an die 1 Kor 16, 1 bezeugte Sammlung in Galatien denken und etwa so paraphrasieren: „was ich mich auch bei euch, wie ihr wißt, zu tun beeilte". Daß er sonst nicht mehr im Gal auf die Kollekte zu sprechen kommt, ist aus seiner Stimmung im Gal heraus wohl verständlich. Unberechtigtes Mißtrauen gegen die Darstellung der Apg und gekünstelte Erklärung von Gal 2, 1 ff. zeigt die Ansicht von *R. Liechtenhan* (Die beiden ersten Besuche des Paulus in Jerusalem, in: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 51—67), daß die Kollektenreise mit der zum Apostelkonzil identisch sei und nur von der Apg getrennt werde.

empfehle und sich an ihrem Werke beteilige. So zogen denn Barnabas — der einstweilen noch die Führung hat — mit Saulus und Markus zu ihrer *ersten Missionsreise* (45—48) aus[1].

Ihr nächstes Ziel[2] war die Insel *Cypern*, die Heimat des Barnabas. In Paphos wurde der Zauberer Barjesus von Saulus geblendet und der römische Statthalter Sergius Paulus dem Glauben gewonnen. Von diesem Augenblick an tritt Saulus führend in den Vordergrund und wird von der Apg nur mehr mit dem griechisch-römischen Namen Paulus genannt. Von Paphos setzten die Missionare nach der pamphylischen Küstenstadt *Perge* über, wo sie Markus verließ, um wieder nach Jerusalem zurückzukehren. *Antiochien* in Pisidien war dann die erste Station. Hier wie auch sonst später begann Paulus mit einer Predigt in der Synagoge. Diese Anknüpfung lag in der Natur der Sache. Sie entsprach dem Verlangen, auch den Juden das Evangelium zu bringen, und sie bildete gleichzeitig durch die Proselyten einen Übergang zur Heidenwelt. Die Rede in der Synagoge zu Antiochien ist ein typisches Beispiel für eine Missionspredigt vor Juden[3]. Im weiteren Verlauf der Reise wurden in *Ikonium*, *Lystra* und *Derbe* Gemeinden gegründet. Aber wie es auch später wiederholt geschah, zettelten immer wieder die Juden Verfolgungen gegen die Missionare an; in Lystra wurde Paulus sogar gesteinigt. Von Derbe kehrten sie auf demselben Wege zurück, den sie gekommen waren, und stärkten dabei die auf der Hinreise gegründeten Gemeinden, wobei sie ihnen Presbyter bestellten. Von der Küstenstadt Attalia kehrten sie nach Antiochien zurück (Apg 13, 4—14, 26).

Hierher kamen bald nachher „einige aus Judäa", offenbar pharisäisch gesinnte Christen, die behaupteten, die Beobachtung des atl Gesetzes, speziell die Vornahme der Beschneidung, sei eine *wesentliche* Heilsbedingung (Apg 15, 1—5). Daß sich gerade Anhänger der Pharisäerpartei in die christlichen Gemeinden als „falsche Brüder" eindrängten (Gal 2, 4), dürfte sich aus ihrem

[1] Karten für die paulinischen Reisen finden sich u. a. bei *Rieß*, Atlas scripturae sacrae (ed. *Rückert*), Freiburg 1906; *Hagen*, Atlas biblicus, Parisiis 1907; *H. Guthe*, Bibelatlas², Leipzig 1926; *Deißmann*, Paulus (1. Aufl. 1911, Beilage); *K. Pieper*, Atlas orbis Christiani antiqui, Düsseldorf 1931.

[2] Über die verschiedenen Motive, die auf die Reisepläne des Apostels einwirkten, handelt *E. Stange*, Paulinische Reisepläne, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 22, 5, Gütersloh 1918.

[3] Vgl. *K. Pieper*, Die Missionspredigt des hl. Paulus (Predigtstudien 4), Paderborn 1921.

Wunsche erklären, mittels des Christentums dem Judentum eine religiöse Herrschaft über die „Völker“ zu verschaffen. Eine Bestätigung für diese Annahme finden wir in der Tatsache, daß die Pharisäer mit großem Eifer darauf bedacht waren, Proselyten zu gewinnen[1]. Die Christen in Antiochien wurden nun dadurch aufs lebhafteste beunruhigt, und man beschloß, eine Gesandtschaft, die aus Paulus, Barnabas und einigen anderen bestand, nach Jerusalem zu den Aposteln und Ältesten zu senden. Dieser Bericht der Apg schließt die Mitteilung des Galaterbriefes (2, 2) nicht aus, wonach Paulus auch infolge einer „Offenbarung“ nach Jerusalem gegangen sei[2]. Hier fand nun das sog. *Apostelkonzil* (wohl 49) statt[3], auf dem Petrus und Jakobus entschieden für die paulinische These eintraten, daß die Heidenchristen vom atl Gesetze frei seien. Dementsprechend wurde ein feierliches, „vom Heiligen Geiste und uns“ beschlossenes Dekret aufgesetzt. Das Verhältnis der Judenchristen zum Gesetz ist bei der Aussprache überhaupt nicht berührt worden. Wohl aber wurde in den „Jakobusklauseln“ verlangt, daß die Heidenchristen aus Rücksicht auf die Judenchristen und auf ein Zusammenleben mit ihnen sich vom „Götzenopfer, Blut, Erstickten und Unzucht“ enthalten sollten[4]. Zum Zeichen der Einheit gaben die „Säulen“ der Urgemeinde, Jakobus, Kephas und Johannes, den beiden Aposteln Paulus und Barnabas die „Rechte der Gemeinschaft“ (Gal 2, 9). Eine gewisse Trennung

[1] Vgl. Mt 23, 15; *Flav. Jos.*, Ant. XX, 2, 2; Vita 23; *Meinertz*, Jesus und die Heidenmission, in: NtA I², 1—2 (1925) 44. 51.

[2] Die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis von Apg 15 und Gal 2, 1 ff. ist dahin zu beantworten: Gegenüber V. Weber, Belser u. a. ist an der Identität festzuhalten; gegenüber der Kritik an der Glaubwürdigkeit des Berichtes der Apg. Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn man die Verschiedenheit des Gesichtspunktes, von dem die beiden Darstellungen ausgehen, beachtet. Auch *Harnack* (Lukas der Arzt 91) erklärt: „Was aber die Krisis und Lösung in Act 15 betrifft, so haben, nach den Übertreibungen der Tübinger Schule, Keim und Pfleiderer selbst anerkannt, daß zwischen dieser Erzählung und der leidenschaftlichen Darstellung in Gal 2 mehr Übereinstimmung herrscht als Widerspruch.“ Vgl. *Wikenhauser*, Die Apg und ihr Geschichtswert 202 ff.; *I. M. Vosté*, Concilium Hierosolymitanum, in: Collecta theologica 12 (Leopoli 1931) 153—189. Vgl. oben S. 87 A. 2.

[3] Nach Gal 2, 1 sind 14 Jahre seit der Bekehrung verflossen. Wenn auch sehr viele Erklärer die 14 Jahre von der ersten Jerusalemreise an (Gal 1, 18) zählen, so steht Gal 1, 21 gegen diese Ansicht. Da für Paulus das Damaskuserlebnis die christliche Geburtsstunde bedeutet, begreift man gerade im Zusammenhang mit Gal 1, daß er die Daten von diesem Augenblick her nimmt.

[4] Vgl. *K. Six*, Das Aposteldekret, Innsbruck 1912. Es liegt kein ausreichender Grund vor, das Aposteldekret gegen den Bericht der Apg in eine spätere Zeit zu verlegen (so *E. Hirsch*, Petrus u. Paulus, in: ZntW 29 [1930] 63—76). Apg 21, 25 zeigt höchstens, daß Jakobus die Klauseln für wichtiger hielt, als Paulus. Eine ganz andere, teilweise aber etwas gewaltsame Erklärung bei *Bornhäuser*, Paulus und das Aposteldekret, in: Neue kirchl. Zeitschr. 34 (1923) 391—438.

der Missionsgebiete wurde beschlossen, und außerdem sollte in der paulinischen Mission durch Sammlungen für die Armen in Jerusalem zum Ausdruck gelangen, daß von da das Heil gekommen sei, und daß so die Einheit unter den Christen in die Erscheinung trete (Apg 15, 1—29).

§ 11. Die zweite Missionsreise.

Einige Wochen nach der Rückkehr vom Apostelkonzil[1] hatte Paulus in Antiochien einen Zusammenstoß mit Petrus. Dieser sonderte sich nämlich bei einem Besuch der Gemeinde nach anfänglicher Unbefangenheit von den Heidenchristen ab und brachte so Verwirrung unter die Heidenchristen. Petrus hat dabei nicht gegen ein Prinzip verstoßen, auch nicht aus einfacher Schwäche gehandelt; vielmehr wollte er seine Autorität in jüdischen Kreisen zugunsten seiner Wirksamkeit nicht aufs Spiel setzen. Jedoch lag die Gefahr einer Hemmung der Heidenmission vor, und so widerstand Paulus ihm öffentlich „ins Angesicht" (Gal 1, 11). Dieser „antiochenische Zwischenfall" war nur eine Episode und hat keine weiteren Folgen gehabt[2].

Bald nachher trat Paulus seine *zweite Missionsreise* (49—52) an (Apg 15, 40—18, 22). Als Begleiter wählte er sich Silas, der ihn bereits von Jerusalem nach Antiochien begleitet hatte (Apg 15, 27). Barnabas dagegen, mit dem zusammen die Reise zuerst geplant war, trennte sich von Paulus, da sie sich über die Person des Markus nicht einigen konnten (Apg 15, 36 ff.).

Die Zeit der Reise kann man jetzt mit ziemlicher Sicherheit bestimmen, nachdem eine in Delphi gefundene Inschrift ein festes Datum erkennen läßt. Es handelt sich um einen Brief des Kaisers Claudius nach Delphi, in dem der Prokonsul von Achaia Gallio erwähnt ist. Dies ist jener Prokonsul, vor den Paulus bei seinem Aufenthalte in Korinth auf der zweiten Missionsreise von den Juden geführt worden ist (Apg 18, 12). Deißmann[3] hat die Amtsdauer seines Prokonsulates vom Sommer 51 bis Sommer 52 berechnen können. Wenn man nun die Bemerkungen der Apg

[1] Vgl. *Meinertz*, Apg 15, 34 und die Möglichkeit des antiochenischen Streitfalles (Gal 2, 11 ff.) nach dem Apostelkonzil, in: BZ 5 (1907) 392—402.

[2] Vgl. *Steinmann*, Jerusalem und Antiochien, in: BZ 6 (1908) 30—48; *G. Kittel*, Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum, in: ZntW 30 (1931) 145—157; bes. 148 ff.

[3] Vgl. die genauen Angaben bei *Deißmann*, Paulus² 203—225. Andere denken an die Zeit von Frühjahr 52—53. Dieser Ansatz hat auch manche Gründe für sich, so daß die Möglichkeit einer Verschiebung der zweiten Missionsreise um ein Jahr gegeben ist. Vgl. noch aus der reichen Literatur *E. Dubowy* in: BZ 10 (1912) 143—145; *Kugler*, Von Moses bis Paulus, Münster 1922, 448 ff.; *Th. Schlatter* in: Neue Kirchl. Zeitschr. 1925, 500—513.

über den Aufenthalt Pauli zu Korinth hinzunimmt, kann man es wahrscheinlich machen, daß die Anklage der Juden einige Zeit nach der Ankunft des Prokonsuls in Korinth erfolgte (etwa Herbst 51), daß der Apostel nachher noch geraume Zeit in Korinth blieb (etwa bis Frühjahr 52). Da er sich im ganzen 1½ Jahre in Korinth aufhielt, muß er im Herbst 50 hingekommen sein[1]. Rechnet man die sonstigen Angaben der Apg über die zweite Missionsreise hinzu, so erhält man für ihre Dauer die Jahre (Herbst) 49—52. Das bestätigt wieder die vorherige Berechnung für das Apostelkonzil: Frühjahr 49.

Die Reise galt zunächst den „Brüdern in allen Städten" Kleinasiens, wo er früher gepredigt hatte, um „zu sehen, wie es um sie stehe". Auf dem Landwege besuchte er Syrien, Zilizien, Derbe, Lystra, von wo er den *Timotheus* als ständigen Begleiter mit sich nahm, und Ikonium. Alsdann besuchte er *Phrygien* und *Galatien*, wo er durch ein körperliches Leiden zum Verweilen genötigt wurde (Gal 4, 13), weiterhin *Mysien*, und gelangte, ohne Bithynien zu berühren, nach *Troas*. Bisher hatte er auf dieser Reise nirgends einen längeren Aufenthalt genommen. In Troas aber sah er in einem nächtlichen Gesichte einen Mazedonier, der zu ihm sprach: „Komme herüber nach Mazedonien und hilf uns." Diesem Rufe leistete er — von jetzt an auch von Lukas begleitet[2] — Folge und kam über *Neapolis* nach *Philippi*. Hier fand er eine kleinere jüdische Gemeinde, die ein Bethaus besaß. Daselbst lehrte er und bekehrte u. a. die reiche Proselytin Lydia, deren Haus den Christen als Versammlungsort diente. Die Heilung einer Sklavin, die als Wahrsagerin ihrer Herrschaft Geld verdient hatte, wurde die Veranlassung zu einem Aufstande; dabei wurden Paulus und Silas als jüdische Aufwiegler, die zur Übertretung römischer Gesetze verleiteten, gegeißelt und ins Gefängnis geworfen. Da aber ein Erdbeben entstand und Paulus sich auch auf sein römisches Bürgerrecht berief, wurde ihnen nicht nur Befreiung, sondern auch noch die Genugtuung zuteil, daß die Stadtobrigkeit Abbitte leistete. Dann nahmen sie über Amphipolis und Apollonia den Weg nach *Thessalonich* (heute Saloniki)[3], der Hauptstadt der zweiten Region der mazedonischen Provinz, dem Sitze eines Proprätors und Quästors. Ihre Bedeutung und ihren Reichtum verdankte diese Stadt zunächst ihrer günstigen Lage am thermäischen Meerbusen und an der den Orient mit dem

[1] Vgl. die von Deißmanns Berechnung abweichenden Angaben bei Meinertz, Theolog. Revue 11 (1912) 83—85.

[2] Apg 16, 10 beginnen die sog. „Wirberichte", in denen Lukas in der ersten Person der Mehrzahl erzählt.

[3] Vgl. dazu *J. Weiß*, RE 12, 38—41 (Artikel: Mazedonien).

Okzident (Byzanz mit Dyrrhachium) verbindenden Handelsstraße, der Via Egnatia. Die ursprüngliche, rein griechische Bevölkerung war seit dem 2. Jahrhundert mit römischen Ansiedlern gemischt worden. Daß Juden in nicht geringer Zahl daselbst wohnten, kann aus dem Vorhandensein einer Synagoge, keiner bloßen Proseuche, gefolgert werden. Die zahlreichen Verbindungen, die diese Stadt hatte, eröffneten dem Apostel die Aussicht auf ein rasches und weites Verbreiten des Samens des Evangeliums. Die Zahl der Juden, die sich bekehrten, war nicht groß; anders war es bei den Heiden. Die dadurch erweckte Eifersucht der ungläubigen Juden zettelte aber einen Aufstand an, wobei gegen die Christen die Anklage erhoben wurde, daß sie alle Welt zum Ungehorsam gegen den Kaiser aufwiegelten. Deshalb wurden Paulus und Silas bei Nacht nach *Beröa* gesandt. Daselbst predigten sie bei Juden und Heiden mit reichem Erfolge. Während jedoch Paulus auch von hier durch die ihm noch weiter nachstellenden feindseligen Juden Thessalonichs vertrieben wurde, blieben Silas und Timotheus zur weiteren Befestigung dieser jungen Gemeinde zurück (Apg 16, 13—17, 14).

Von Beröa gelangte Paulus zu Schiff nach *Athen*. Nach der Weise der griechischen Philosophen knüpfte er mit denen, die ihm auf dem Markte begegneten, Gespräche an; Juden und Proselyten lehrte er in der Synagoge. Die Kunde von der „neuen Lehre“ führte Einheimische und Fremde, Gelehrte und Ungelehrte zu ihm. Welch großes Interesse man ihr aber entgegenbrachte, erhellt daraus, daß man ihn zum Areopag führte und lebhaft aufforderte, seine Lehre darzulegen. In seiner Rede nun vor dieser Behörde lehrte Paulus die Athener den persönlichen „unbekannten Gott“, das Ziel der Kreatur, sprach von der tatsächlichen Abwendung dieser von Gott, dem Wege der Buße und dem einstigen Gerichte durch den Auferstandenen. Ein Teil der Zuhörer stieß sich daran, andere glaubten, darunter Dionysius der Areopagit (Apg 17, 15—34). Von Athen kam Paulus nach *Korinth*, der großen Hafenstadt, die er „mit Furcht und Zittern“ (1 Kor 2, 3) betrat. Zuerst lehrte er wieder in der Synagoge. Als er aber bei den Juden auf hartnäckigen Widerstand stieß, wandte er sich an die Heiden, bei denen er trotz aller Feindseligkeiten der Juden ein Jahr und sechs Monate mit reichem Erfolge wirkte. Der römische Prokonsul Gallio wies alle Anklagen der Juden ab (Apg 18, 1—18).

Hier in Korinth kamen auch Silas und Timotheus, die ihrem Meister schon nach Athen gefolgt, doch von da noch einmal ausgesandt worden waren, und zwar Timotheus nach Thessalonich (1 Thess 3, 6), wieder zu ihm und überbrachten im ganzen freudige und trostreiche Nachrichten über die jungen Gemeinden in Mazedonien. Nach anderthalbjährigem Aufenthalt schiffte sich Paulus in der Hafenstadt Kenchreä ein und reiste, begleitet vom Ehepaar Aquila und Priscilla, in dessen Hause er gewohnt und als Zeltmacher gearbeitet hatte, nach Ephesus. Doch blieb er nur kurze Zeit, versprach aber längeres Wiederkommen. Über Cäsarea und Jerusalem kehrte er dann nach Antiochien zurück.

§ 12. Der erste Thessalonicherbrief.

Kommentare: Bisping (2. Aufl. 1865); *A. Schaefer*, Erklärung der zwei Briefe an die Thess und des Briefes an die Gal, Münster 1890; *Gutjahr*, Die zwei Briefe an die Thess², Graz 1912; *Toussaint*, Epîtres de s. Paul I: Lettres aux Thess, aux Gal, aux Cor, Paris 1910; *J. M. Vosté*, Commentarius in epist. ad Thessalonicenses, Rom 1917; *Knabenbauer* (Cursus 1913); *Steinmann*, Die Briefe an die Thess und Gal, Bonn 1918; — *Wohlenberg* (Zahn XII²) 1908; *Schmiedel* (Hand-Commentar II², 1) 1892; *v. Dobschütz* (Meyer X⁷) 1909; *Dibelius* (Handbuch² 11) 1925.

Von Korinth aus ist der erste der erhaltenen Paulusbriefe geschrieben worden. Veranlaßt haben ihn die Nachrichten, die Timotheus aus Thessalonich brachte, sowie die herzliche Liebe des Apostels zu der aufblühenden Gemeinde.

Im *Eingang* dankt der Apostel Gott für die Auserwählung und Berufung der Thessalonicher zum Glauben (1, 1—5) und drückt seine Freude aus wegen ihrer Glaubenswilligkeit und Treue (1, 6—10).

I. Die persönlichen Beziehungen des Apostels zur Gemeinde (2, 1—3, 13).

Der Apostel ruft der Gemeinde Erinnerungen an die Vergangenheit wach und verweist sie auf sein Auftreten, seinen Eifer, seine Mühen und Ängste (2, 1—12) und auf ihre Bereitwilligkeit bei der Gründung des Christentums (2, 13—16). Da er sie nun verwaist sieht, verlangt er sehnlichst nach einer persönlichen Wiedervereinigung (2, 17—20), und weil er daran noch immer gehindert ist, hat er den Timotheus zu ihnen gesandt, damit er sie in ihren Drangsalen tröste und stärke (3, 1—5). Da dieser ihm günstige Nachrichten gebracht, dankt er dafür Gott mit freudigem

Herzen und wünscht ihnen Gottes Beistand zum Fortschritt in Gnade und Tugend (3, 6—13).

II. Mahnungen und Lehren für die Gemeinde (4, 1—5, 24).

Die Gläubigen sollen sich vor dem heidnischen Laster der Unzucht, vor Unredlichkeit in Handel und Wandel sowie vor Müßiggang hüten (4, 1—12). Um die bange Besorgnis wegen der Verstorbenen zu bannen[1], zeigt der Apostel, daß jene wieder auferstehen und mit den noch Lebenden dem Heilande bei seiner Wiederkunft entgegengehen werden, um ewig an seiner Herrschaft teilzunehmen (4, 13—18). Da die Zeit der Wiederkunft des Herrn nicht nur unbekannt ist, sondern auch plötzlich eintreten wird, so ist stete Wachsamkeit und Bereitschaft notwendig (5, 1—11). Daran reihen sich noch Ermahnungen, die das Gemeindeleben betreffen, den Gehorsam gegen die geistlichen Vorgesetzten, das gegenseitige Verhalten, das Gebet und den Wert der Prophetengabe (5, 12—24).

Den *Schluß* bilden die Anordnung, den Inhalt des Briefes allen Gläubigen in Thessalonich zugänglich zu machen, Grüße und Segen (5, 25—28).

Aus diesem Inhalt ergibt sich, daß zwischen der Gründung der Gemeinde in Thessalonich und der Abfassung dieses Briefes ein längerer Zeitraum nicht liegen kann. Die Erinnerungen an die Bekehrungsgeschichte sind zu frisch und zu lebendig, die Sehnsucht nach einer Wiedervereinigung ist zu lebhaft, als daß eine größere Reihe von Jahren verflossen sein könnte. Insbesondere ist eine der Hauptveranlassungen zur Abfassung, nämlich die Beunruhigung ob des Schicksals der Verstorbenen, derartig, daß eine Belehrung und Tröstung bald gegeben werden mußte und nach längerer Zeitfrist nicht mehr angebracht erscheinen konnte. Auch der Ausdruck der Hoffnung auf ein nicht fernes Wiedersehen und die Bitte darum zu Gott erscheinen unverständlich in einer späteren Zeit, da sie ja in der erbetenen Weise nicht in Erfüllung

[1] Aus der Apg wissen wir bereits, daß Paulus genötigt wurde, Th. früher, als es seinem Wunsche entsprochen hätte, zu verlassen. Angesichts der bedrückten Lage der Kirche lag als Trostgrund der Hinweis auf die Wiederkunft des Herrn in der Offenbarung seiner Macht nahe. Das auch sonst bekannte Verlangen der ersten christlichen Jahrhunderte nach der Parusie bestätigt solche Annahme. Diese Lehre aber war von den Christen in Th. infolge des Abbrechens der Predigt Pauli nicht hinreichend verstanden worden. Insbesondere war man in Unruhe über das Schicksal der bereits Verstorbenen. Der Brief soll sie nun beruhigen durch die Lehre von der Auferstehung der Toten.

gegangen sind; erst auf der dritten Reise[1] kam Paulus wieder nach Thessalonich. Nach 3, 6 ist der Brief bald (ἄρτι) nach der Rückkehr des Timotheus geschrieben, und zwar nicht mehr in Athen (Apg 18, 5), sondern in Korinth. Wenn man auch nicht an die allerersten Monate des Aufenthaltes in Korinth zu denken braucht, so kann man doch nicht über den *Anfang* 51 hinausgehen.

Damit sind auch die wichtigsten inneren sachlichen Gründe für die *Echtheit* dieses Schreibens gegeben; hinzu treten noch formelle in Sprache, Wortschatz und Stil in einem Maße, daß, wenn überhaupt solche Gründe eine Bedeutung haben, sie für denselben Verfasser reden, dem die vier paulinischen Hauptbriefe zugehören. Auch wird es nicht zufällig sein, daß der Schluß der Didache in der Beschreibung des Jüngsten Gerichtes eine auffallende Ähnlichkeit mit 1 Thess 4, 16 und 3, 13 bekundet[2], und daß im Pastor des Hermas eine Phrase aus 1 Thess 5, 13 wiederkehrt[3]. Klemens von Alexandrien zitiert öfters, und zwar wiederholt auch unter ausdrücklicher Berufung auf den Apostel Paulus, den Brief[4]. Ein Gleiches finden wir bei Origenes[5]. Irenäus führt Stellen aus unserem Briefe als Worte des „Apostels“ an[6]; Tertullian, der oft davon Gebrauch macht, zitiert ihn mit dem ausdrücklichen Zusatz: in ipsa ad Thessalonicenses epistola[7]. Das Muratorische Fragment[8], die altlateinische Übersetzung und die Peschittha zählen ihn zu den paulinischen Briefen, und selbst Marcion erkennt ihn an[9], obschon er mit diesem Briefe bekämpft wurde.

Die ersten inneren Verdachtsgründe gegen die Echtheit glaubte 1836 Schrader[10] gefunden zu haben. Ihm folgte Baur[11],

[1] Alle die angeführten Momente sprechen gegen die Ansicht von *Hadorn* (Die Abfassung der Thess in der Zeit der dritten Missionsreise Pauli, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 24, 3/4, Gütersloh 1919), daß der Brief erst auf der dritten Reise von Ephesus aus geschrieben sei, ebenso gegen die kühnen Kombinationen von *W. Michaelis*, Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus, Gütersloh 1925, 60 ff.

[2] Did. 16, 6—8.

[3] Die Worte des Hermas: εἰρηνεύοντες ἐν ἑαυτοῖς (Vis. III, 6, 3; 9, 2—9; 12, 3).

[4] Vgl. u. a. Paedag. II, 9, 80 (1 Thess 5, 5—8); III, 12, 95 (1 Thess 5, 13 ff.).

[5] Vgl. besonders Contra Cels. II, 65.

[6] Adv. haer. V, 6, 1: Apostolus in *prima* epistola ad Thessalonicenses (1 Thess 5, 23); ebd. V, 30: Hoc et Apostolus ait (1 Thess 5, 3).

[7] Vgl. Adv. Marc. IV, 5, und besonders De resur. carnis 24 (1 Thess 1, 9; 5, 1).

[8] Zeile 53—55.

[9] Vgl. bei *Tertullian*, Adv. Marc. V, 15, und bei *Epiphanius*, Haer. XLII, 9.

[10] Apostel Paulus, 5. Teil, Leipzig 1836, 23 ff.

[11] Paulus, der Apostel Jesu Christi (2. Aufl. v. Zeller) II (Leipzig 1867) 94 ff.

dem er nicht in sein historisches System paßte, da er zu sehr mit der Apg übereinstimmte und deshalb nach dieser bearbeitet sein sollte. Heute wird kaum noch an der Echtheit gezweifelt. Einige Eigenheiten, wie die scharfen Worte gegen die Juden (2, 14—16) und der Mangel an Zitaten aus dem AT[1], ergeben sich aus den konkreten Verhältnissen.

§ 13. Der zweite Thessalonicherbrief.

Kommentare: Vgl. oben S. 93.

Nach der einleitenden Grußformel dieses Briefes befindet sich neben Timotheus auch Silas noch in der Begleitung Pauli. Da nun die Apg bis zur ersten Anwesenheit in Korinth den Silas stets aufführt, nach ihr aber von ihm schweigt, so ist der Schluß berechtigt, daß er sich später nicht mehr an der Seite des Apostels befunden hat. Hieraus kann denn auch die Folgerung gezogen werden, daß die *Abfassung* des 2 Thess in die Zeit des ersten korinthischen Aufenthaltes, also *auch ins Jahr* 51, zu setzen ist. Diese Annahme wird durch den Inhalt des Briefes bestätigt. Er setzt nämlich einerseits wohl einen anderen echten Brief voraus (2,2), anderseits aber schließt er eine längere Zwischenzeit zwischen beiden aus. Er ist gegen Schwärmer gerichtet, die, wie Paulus fürchtet, seine Lehre von der Parusie mißbrauchen können.

Der *Eingang* enthält die Danksagung des Apostels wegen des in fortgesetzter schwerer Verfolgung bewährten Glaubensmutes der Thessalonicher, für den bei der Wiederkunft Christi der himmlische Lohn nicht ausbleiben wird (1, 1—12).

I. Die Gemeinde und ihre Erwartung der Parusie (2, 1—17).

Die Parusie des Herrn ist nicht so nahe, wie die Thessalonicher wähnen; zuerst muß der große Abfall vom Glauben kommen und der Antichrist auftreten (2, 1—5). Zwar ist dieser schon jetzt dem Geiste nach tätig; indes wird er einmal in Person offen hervortreten, aber bei der Erscheinung des Herrn seinen Untergang finden (2, 6—12). Statt mit der Zukunft sich zu beschäftigen, mögen die Thessalonicher sich ihrer Berufung zum Heil freuen und im wahren Glauben beharren (2, 13—17).

[1] Vgl. dazu *O. Michel*, Paulus und seine Bibel, in: Beiträge zur Förderung christl. Theol. 2, 18 (Gütersloh 1929) 116 ff.

II. Die Gemeinde und ihre Aufgabe (3, 1—16).

Paulus bittet um die Unterstützung des Gebetes zur Erfüllung seines apostolischen Amtes (3, 1—5) und fordert unter Hinweis auf sein eigenes Beispiel zu einem ordentlichen und tätigen Lebenswandel auf (3, 6—16).

Der *Schluß* enthält den Segenswunsch und Gruß, vom Apostel selbst geschrieben (3, 17—18).

Gegen die *Echtheit*[1] des 2 Thess wird vielfach ein angeblicher Widerspruch in der Eschatologie der beiden Briefe hervorgehoben. Paulus soll nach 1 Thess 5, 2 f. die Parusie als unberechenbar und plötzlich hinstellen, während 2 Thess 2, 1 ff. eine Reihe von Kennzeichen angegeben werden, die den Thessalonichern aus der paulinischen Predigt bereits bekannt sind. Jedoch muß man beachten, daß Paulus offenbar ein mögliches Mißverständnis ausschließen will, das 1 Thess bei einigen Schwärmern hervorrufen könnte. Gewiß hat er 1 Thess 5, 2 gesagt, daß „der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht", zu einer Zeit, da man sich gerade sicher glaubt, kommen werde; aber das soll nicht allgemein, sondern für die Gottlosen gelten. Von diesen heißt es 1 Thess 5, 3: „Dann kommt plötzliches Verderben über sie"; von den Gläubigen heißt es im Gegenteil: „Ihr aber, Brüder, seid nicht in Finsternis, so daß euch der Tag überrasche wie ein Dieb" (1 Thess 5, 4). Darum schließt denn auch der erste Brief nicht aus, daß die Thessalonicher um gewisse Kennzeichen, die dem Tage des Gerichtes vorausgehen

[1] Gegen die Echtheit sind *H. Holtzmann,* Einleitung³ 215; ZntW 2 (1901) 97—108; *W. Wrede,* Die Echtheit des 2 Thess untersucht, in: TU 24, 2, Leipzig 1903; *G. Hollmann,* ZntW 5 (1904) 28—38. Außerdem u. a. *Weizsäcker, Wendland, Jülicher-Fascher.* Den Anfang in der Verneinung des 2 Thess machte *J. E. Ch. Schmidt.* In seiner Bibliothek für Kritik und Exegese des NT (II [Hadamar 1801] 380 ff.) sprach er zuerst Bedenken aus; in seiner Einleitung in das NT (Gießen 1804) schritt er zur Leugnung vor. Dagegen verteidigen die *Echtheit* u. a.: *Klöpper, Clemen, Zahn, Wohlenberg, v. Dobschütz, M. Dibelius.* Vgl. auch *Fr. Maier,* Die Briefe Pauli³ 34—37; besonders *J. Wrzol,* Die Echtheit des 2 Thess, in: BSt 19, 4 (1916); *J. Graafen,* Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thess, in: NtA 14, 5 (1930). *Spitta* (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I [Göttingen 1893] 109—154) denkt an die Abfassung durch Timotheus im Auftrag Pauli. Vgl. dagegen *Belser,* Einleitung² 442 f. *Harnack* (Das Problem des 2 Thess, in: Sitzungsberichte der Kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften 1910, 560—578) will die beiden Thess gleichzeitig geschrieben sein lassen, und zwar 2 Thess an die judenchristliche Minorität in Thessalonich. Doch ist es schwer möglich, den Wortlaut mit einer Minoritätsadresse in Einklang zu bringen. Vgl. *Graafen* 16 ff. Nach dem Vorgang von *Grotius* u. a. wollen *J. Weiß* (Das Urchristentum 217 f.), *Hadorn* und *Michaelis* (oben S. 95 A. 1) den 2 Thess zeitlich vor 1 Thess stellen. Die hauptsächlichsten Gegengründe stellt kurz *Feine* (Einleitung⁵ 111) zusammen.

mußten, gewußt haben. Daraus aber wieder, daß man ersehen könne, der Tag der Parusie stehe noch „nicht unmittelbar" bevor (2 Thess 2, 2), folgt noch nicht, daß man den Zeitpunkt genau kenne. Deshalb besteht zwischen 2 Thess 2, 3 ff. und 1 Thess 5, 1 ff. kein Widerspruch[1].

Neuerdings wird auf die Eschatologie der beiden Briefe für die Echtheitsfrage des 2 Thess überhaupt nicht mehr so großes Gewicht gelegt. Noch weniger aber darf man auf einige gedankliche Berührungen mit der Apokalypse hinweisen. Denn Paulus war ausreichend mit den prophetischen Büchern des AT und den apokalyptischen Darstellungen der spätjüdischen Zeit vertraut, um mit der Apokalypse aus denselben Quellen schöpfen zu können. Irgendeine zeitgeschichtliche Anspielung, etwa mit dem geheimnisvollen Ausdruck ὁ κατέχων (2, 7), ist nicht wahrscheinlich.

Nach der sprachlichen Seite ist „der Stil so echt paulinisch, daß wir von dieser Seite her uns nicht zu Zweifeln an der Echtheit angeregt fühlen". Und doch soll, entgegen der früheren Ansicht von Jülicher, die „beispiellose Art von Abhängigkeit" verlangen, 2 Thess als „später untergeschoben" anzunehmen[2]. Allein die Situation in Thessalonich ist einmalig, so daß eine volle Parallele aus andern Briefen nicht vorliegen kann. Gleichwohl stehen sich Gal und Röm, namentlich aber Kol und Eph in ähnlichem Verhältnis nahe. Wenn 2 Thess kurze Zeit nach 1 Thess geschrieben ist, Paulus also noch ganz in den Gedanken des 1 Thess lebte, und wenn er jetzt die gefährlichen Schwärmer vor sich sieht, so versteht man die enge Berührung mit 1 Thess, gleichzeitig auch eine gewisse Verschärfung des Tones. Auch die Schlußworte (3, 17: „Der Gruß mit meiner Hand, des Paulus, was das Zeichen [der Echtheit] ist in jedem Briefe: so schreibe ich") sind ganz unverfänglich. Allerdings können wir die eigenhändigen Schlußgrüße nur mehr 1 Kor (16, 21), Gal (6, 11) und Kol (4, 18) durch ausdrückliche Erwähnung nachweisen. Darum braucht man aber nicht zu schließen, daß sie in anderen Briefen, wie Röm und 2 Kor gefehlt hätten, daß also die Angabe 2 Thess 3, 17 unrichtig sei.

[1] Es erinnern diese beiden Gedankenreihen an des Herrn Worte über das Nichtwissen des Tages des Gerichtes und die daraus folgende Ermahnung zur steten Wachsamkeit (Mt 24, 36 ff.; Lk 21, 34 ff.) einerseits und die Angabe gewisser Kennzeichen für Gerechte (Mt 24, 32; Lk 21, 29 ff.; vgl. auch Mt 24, 15) anderseits.

[2] *Jülicher-Fascher,* Einleitung[7] 66. 67.

Paulus sagt es meistens nur nicht ausdrücklich, die Leser des Originals konnten es aber an dem Unterschied der Schrift erkennen. Eine treffende Parallele läßt sich an einem Papyrusbrief aus dem Jahre 50 n. Chr. beobachten[1]. So überwiegen durchaus die positiven Gründe für die Echtheit, zumal eine wirkliche Unterschiebung des Briefes schwer verständlich gemacht werden kann. Und das vor allem auch dann, wenn man Spuren des Briefes bereits bei Polykarp[2], Justinus Martyr[3] und in der Didache[4] findet. Außerdem ist die ausdrückliche Bezeugung ebenso wie die des 1 Thess weit zurückzuverfolgen. Marcion[5], Tertullian[6], das Muratorische Fragment[7], Irenäus[8], Klemens von Alexandrien[9], Origenes[10] und die alten Übersetzungen bezeugen den paulinischen Ursprung deutlich.

Von Antiochien aus begann Paulus einige Zeit nach seiner Rückkehr die *dritte Missionsreise*, für die man am besten die Jahre 53—58 ansetzt. Ihr erstes Ziel bestand darin, die in Kleinasien bereits gegründeten Gemeinden im Glauben zu bestärken. Dabei zog er auch von Ort zu Ort durch das „Galatische Land" und Phrygien. Das erzählt die Apg (18, 23), und es stimmt damit die zugleich ergänzende Bemerkung des Gal (4, 13): εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον überein, wonach der Apostel dort schon früher, nämlich auf seiner zweiten Missionsreise, das Evangelium gepredigt hat (Apg 16, 6). Nachdem Paulus noch die übrigen kleinasiatischen Gemeinden besucht hatte, begab er sich nach *Ephesus* und erfüllte damit sein Versprechen, hier einmal längeren Aufenthalt zu nehmen. Da er Johannesjünger vorfand, taufte er sie „im Namen des Herrn Jesus" und legte ihnen die Hände auf, worauf der Heilige Geist über sie herabkam. Zuerst lehrte er drei Monate lang in der Synagoge, bis ihn die Feindselig-

[1] Vgl. *Deißmann,* Licht vom Osten[4] 133 A. 137 f. Auch die Worte 2, 2, die übrigens nicht auf die Verbreitung eines gefälschten Briefes hinzuweisen brauchen, sprechen nicht gegen die Echtheit.
[2] Ad Phil. 11, 4 und 2 Thess 3, 15. Vgl. 11, 3 (2 Thess 1, 4).
[3] Dial. c. Tryph. 32. 110 (τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον) u. 2 Thess 2, 3. 4.
[4] Did. 12, 3 (ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω) und 2 Thess 3, 10; 16, 4 die Beschreibung des Wirkens des Antichristes (κοσμοπλανὴς ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα) und 2 Thess 2, 9.
[5] Bei *Tertullian,* Adv. Marc. V, 16, und *Epiphanius,* Haer. XLII.
[6] De resur. carnis 24.
[7] Zeile 54 f.
[8] Haer. III, 6, 5 (2 Thess 2, 4); III, 7, 2 (2 Thess 2, 8); u. a.
[9] Strom. V, 3, 17 (2 Thess 3, 1. 2).
[10] C. Cels. II, 65 ist von einem „ersten" Briefe an die Thess die Rede.

keiten der Juden veranlaßten, sich an die Heiden zu wenden. Mit reichem Erfolge wirkte er, von Gott durch Wunder unterstützt, zwei Jahre lang in der Schule eines gewissen Tyrannos (Apg 19, 1—20). In dieser Stadt erhielt der Apostel die Veranlassung zur Abfassung des Galaterbriefes.

§ 14. Der Galaterbrief.

Kommentare: *Windischmann*, Erklärung des Briefes an die Gal, Mainz 1843; *Reithmayr*, Kommentar zum Briefe an die Gal, München 1865; *Bisping* (3. Aufl. 1883); *Schaefer* (oben S. 93); *Cornely* (Cursus² 1909); *Gutjahr*, Die zwei Briefe an die Thess und der Brief an die Gal, Graz 1904; *Toussaint und Steinmann* (oben S. 93); *Lagrange*, Epître aux Galates de s. Paul, Paris 1918; — *Zahn* (IX³) 1922 (durchgesehen von *Fr. Hauck*); *Sieffert* (Meyer VII⁹) 1899; *Lightfoot*, St. Paul's epistle to the Gal¹¹, London 1890; *Lietzmann* (Handbuch³ 10) 1932.

Die Galater[1] — Γαλάται, eine jüngere Form von Κέλτοι oder Κέλται — sind ein keltischer Volksstamm. Ihre Vorfahren waren bei der großen Völkerwanderung bis nach Kleinasien vorgedrungen und vom König Nikomedes von Bithynien im mittleren Kleinasien angesiedelt worden (279). Ihre Raubzüge veranlaßten Attalus I. von Pergamon, sie zu zwingen, sich auf einen fest umgrenzten Bezirk mit den Städten Ancyra, Tavium und Pessinus (inmitten von Pontus, Kappadozien, Lykaonien, Phrygien, Bithynien und Paphlagonien) zu beschränken. Unter römischer Oberherrschaft erhielten sie manche Vergünstigungen, bis die Römer nach dem Tode ihres Königs Amyntas ihr Stammland, zusammen mit Pisidien, Isaurien und Teilen von Lykaonien, zur römischen Provinz Galatia machten (25 v. Chr.). Aber auch dann behielten die Galater ihre innere politische Organisation, ihre Gliederung in die drei Hauptstämme, die Tektosagen, Tolistobogier und Trokmer, und eine gewisse Selbständigkeit in der Verwaltung innerer Angelegenheiten; ihre Sprache dagegen war mehr und mehr, zumal in den Städten[2], der griechischen gewichen. Nicht mit Unrecht wird darauf aufmerksam gemacht, daß die Galater „die gleiche keltisch-cymrische Abstammung mit den Iren und, ihrem vor-

[1] Zur Literatur vgl. außer den Einleitungen und Kommentaren zum Galaterbriefe: *Stähelin*, Geschichte der kleinasiatischen Galater bis zur Errichtung der römischen Provinz Asia², Leipzig 1907; *J. Weiß*, RE 10, 554 ff. (Art. Kleinasien); *Bürchner* und *Brandis*, Galatia, in: Pauly-Wissowa 13 (1910) 519—559; *Steinmann*, Der Leserkreis des Gal, in: NtA I, 3—4, 1908, 17 ff.

[2] Länger hatte sie sich auf dem Lande erhalten, und *Hieronymus* (In ep. ad Gal I. II) fand eine Verwandtschaft mit der in der Gegend von Trier, wo zu seiner Zeit Kelten waren. Deshalb sind die Galater auch nicht als germanischen Ursprungs (so u. a. *Wieseler* und *Holsten*) anzusehen. Vgl. dazu *Steinmann*, Der Leserkreis des Gal 17.

wiegenden Grundbestandteile nach, mit den heutigen Bewohnern Frankreichs" bekunden „durch ihre Fähigkeit tiefer Aufregung des Gemütes und herzlichen Erfassens der Wahrheit und ihres Verkünders (Gal 4, 14), neben ebenso schnellem Wiederirrewerden an dem Erfaßten"[1]. Über jüdische Ansiedelungen im nördlichen Galatien haben wir keine Nachrichten. Gleichwohl ist es höchst wahrscheinlich, daß in den Städten Juden wie überall gewesen sind.

Damit ist schon angedeutet, daß die Leser des Gal in dem einheitlichen Raum der ursprünglichen, nördlichen Landschaft Galatien zu suchen sind, und nicht, wie neuerdings vielfach angenommen wird[2], in dem südlichen Teil der römischen Provinz, wozu insbesondere die Städte Antiochien in Pisidien, Derbe, Lystra und Ikonium[3] gehörten. Dafür spricht auch die Anrede Γαλάται (3, 1), die für die Bewohner des galatischen Stammlandes jedenfalls besser paßt als für die verschiedenartigen Bewohner eines jüngeren Verwaltungsbezirkes Galatia. Dabei ist beachtenswert, daß der Name Galatia bei Profanschriftstellern und in Inschriften, ja selbst in römisch-staatlichen Inschriften oft genug für die Landschaft und nicht nur für die ganze Provinz gebraucht wird[4]. Nachweisbar sind im 1. und 2. Jahrhundert nach Christus die alten Landschaftsnamen Pisidien und Lykaonien erhalten geblieben. Paulus aber bedient sich durchaus nicht ausschließlich der römischen Provinznamen[5]. So versteht er Gal 1, 21 unter

[1] *Windischmann*, Erklärung des Briefes an die Galater 5.

[2] An die ganze römische Provinz, einschließlich also der nördlichen Landschaft, dachten *Mynster*, *Cornely*, *Jacquier*. Die reine *Südgalatientheorie* wird u. a. vertreten von *Weizsäcker*, *Clemen*, *J. Weiß*, *Ed. Meyer*, *Belser*, *Gutjahr*, namentlich aber von *Ramsay*, St. Paul the traveller[11] 89 ff. und *V. Weber*, der in einer Fülle von Schriften und Aufsätzen (besonders: Die Adressaten des Gal, Ravensburg 1900; Des Paulus Reiserouten bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasiens, Würzburg 1920) die Ansicht scharfsinnig verteidigt. — Dagegen sind für die *Nordgalatientheorie* u. a. *Holtzmann*, *B. Weiß*, *Harnack*, *v. Dobschütz*, *Deißmann*, *Jülicher-Fascher*, *Dibelius*, *Feine*, *A. Schaefer*, *Pölzl*, *Felten*, *Vogels*, *Sickenberger*, *Lagrange*, besonders *Steinmann* (oben S. 100 A. 1).

[3] Nach einer Inschrift aus der Zeit des Claudius und Nero (Corpus Inscr. Graec. 3991) gehörte auch Ikonium zur Provinz Galatien: Der ἐπίτροπος Γαλατικῆς ἐπαρχείας wird als Wohltäter von Ikonium gefeiert. Doch nennt *Brandis* (Pauly-Wissowa 555 f) diese Ausdrucksweise eine „ganz singuläre Formulierung des Begriffs" und erwähnt eine andere Inschrift (Athenische Mitteilungen XII 182): ἐπίτροπος Γαλατίας καὶ τῶν σύνεγγυς ἐθνῶν. Man empfand eben die einzelnen Teile der Provinz immer noch als selbständige Landschaften, wie es ja auch in Inschriften bisher keinen legatus pro praetore Galatiae, sondern nur legati Galatiae Lycaoniae Pisidae Isauriae usw. gibt. Etwas Ähnliches gilt von den verschiedenen Landtagen der gleichen Provinz.

[4] Vgl. dazu *Steinmann*, Der Leserkreis des Gal 61 ff.

[5] Vgl. *Steinmann*, Der Leserkreis des Gal 76 ff.

Syrien nicht die römische Provinz, sondern die antiochenische Landschaft. Dasselbe gilt von der Apg; denn diese gebraucht sowohl die Bezeichnung Γαλατικὴ χώρα (16, 6; 18, 23) als die Namen Lykaonien, Pisidien, Phrygien u. a. (2, 10; 13, 14; 14, 6. 24; 16, 6; 18, 23), obschon diese wenigstens zum Teile zur Provinz Galatien gehörten. Was übrigens Paulus über seinen Aufenthalt bei den Galatern sagt, daß er durch Krankheit zum Bleiben veranlaßt worden sei (4, 13 ff.), paßt nicht zu dem Berichte der Apg über sein Wirken in den Städten Antiochien, Ikonium, Lystra und Derbe gelegentlich der ersten und zweiten Reise. Dagegen bietet die allgemeine Wendung Apg 16, 6: διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν ausreichend Spielraum dafür[1]. Daß die Apg sonst nichts Näheres über die Gründung dieser Gemeinden, die unseren Brief veranlaßt haben, erzählt, kann nicht befremden; denn dasselbe trifft auch bei Rom und Kolossä zu, und doch haben wir einen Römer- und Kolosserbrief. Auch scheint es fast kleinlich zu betonen, daß Apg 16, 6 gar nicht ausdrücklich von Missionspredigt gesprochen werde, zumal 18, 23 das Vorhandensein von Christen vorausgesetzt wird. Die geographischen Bedenken, der Weg von Syrien nach Ephesus sei nicht durch Galatien gegangen, setzen voraus, daß Paulus nur den direkten Weg habe nehmen können. Dazu kommt, daß er Apg 16, 6 (und auch im folgenden) unter einem höheren Einflusse stehend geschildert wird. Der Geist hindert ihn, den Weg nach dem Westen einzuschlagen. Übrigens ist nicht gesagt, daß Paulus die *ganze* Landschaft Galatien besucht haben müßte; es genügt, die Gegend um Pessinus anzunehmen. Das argumentum e silentio, in Nordgalatien gebe es keine inschriftlichen Spuren für das Vorhandensein von Christen in alter Zeit, ist an sich schon recht wertlos. Neuerdings hat man aber auch eine Inschrift gefunden[2], die das Martyrium eines Gaianus und seiner Genossen zu Ancyra beweist.

Sind die Leser in Nordgalatien zu suchen, so kann der Brief

[1] Diese Worte lassen sich nicht dadurch beiseite schieben, daß man sie als Rekapitulation des vorhergehenden Berichtes über die Mission in Südgalatien auffaßt. So vor allem *Ramsay* (The church in the Roman Empire[3], London 1904, 78 ff.), der den Ausdruck dann im Sinne von „das phrygisch-galatische Land" nimmt. Mit 16, 5 ist ein deutlicher Abschluß des Vorhergehenden gegeben, und nun folgt die Weiterführung der Erzählung. Ganz grundlos ist ferner der Versuch, die Worte καὶ Γαλατικὴν χώραν einfach als Glosse zu streichen, die aus Apg 18, 23 eingedrungen sei. Vgl. dagegen *Steinmann*, Der Leserkreis des Gal 175 ff.

[2] *Ramsay* hat den Fund besprochen. Er setzt das Martyrium in die Zeit des Trajan oder Domitian. Vgl. *Steinmann*, BZ 8 (1910) 274—277.

nicht vor der dritten Missionsreise angesetzt werden, da der Apostel schreibt (4, 13): εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον. Zweimal also hatte er ihnen gepredigt, und das geschah eben auf der zweiten und dritten Reise (Apg 16, 6; 18, 23), nicht aber schon auf der ersten[1]. Anderseits aber wird der Brief nicht lange nach der zweiten Anwesenheit des Apostels in Galatien geschrieben worden sein. Zum mindesten ist dann die Klage über die schnelle Sinnesänderung 1, 6 (οὕτως ταχέως) am leichtesten verständlich. Danach würde die erste Zeit des ephesinischen Aufenthaltes (das Jahr 53 oder 54) anzunehmen sein. Damit steht auch im Einklange, daß nach dem ersten Korintherbriefe (16, 1), der noch in Ephesus geschrieben wurde, die Sammlungen für die Armen in Jerusalem, deren auch Gal 2, 10 Erwähnung geschieht, in den galatischen Kirchen bereits abgeschlossen sind.

Der Brief ist durch judaistische Irrlehrer veranlaßt, die bald nach der Abreise des Apostels auftraten und die galatischen Gemeinden „verwirrten" (1, 7). Es ist nicht notwendig anzunehmen, daß irgendeine einzelne hervorragende Persönlichkeit als Führer dieser Irrlehrer vorhanden war[2], noch weniger freilich, daß außer ihnen auch noch libertinistische Schwärmer das christliche Leben der Gemeinden bedrohten[3]. Die Judaisten behaupteten, daß die Rechtfertigung durch die „Werke des Gesetzes", besonders durch die Vornahme der Beschneidung, und nicht nur durch den Glauben bedingt sei (2, 15 ff.; 3, 2 ff.). Um die Fortdauer des mosaischen Gesetzes[4] zu beweisen, mußten sie zunächst die

[1] Die Vertreter der Südgalatientheorie lassen teilweise den Gal schon vor dem Apostelkonzil geschrieben sein, da Paulus im Süden der Provinz bereits auf der ersten Reise gewesen ist (so *V. Weber* und *Belser*); *Ramsay* und *Zahn* dagegen denken an die Zeit gleich nach dem Konzil. Die Abfassung vor dem Konzil ist vom Standpunkte der nordgalatischen Theorie aus natürlich unmöglich; sie scheitert vor allem aber an der Identität der Berichte Gal 2, 1 ff. und Apg 15. Vgl. oben S. 87 A. 2 und 89 A. 2.

[2] Die singularische Form ὁ ταράσσων 5, 10 (und 6, 3) ist wohl nur rhetorische Abwechslung, zumal schon 5, 12 der Plural (οἱ ἀναστατοῦντες) gebraucht ist. Nun aber zu behaupten, es könne „gar kein Zweifel" sein, daß Petrus in Galatien gewirkt habe (so *Ed. Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums III 434; und *Lietzmann*, Zwei Notizen zu Paulus, Nr. 2, in: Sitzungsberichte der preuß. Akademie der Wissenschaften 1930, 153—156), ist maßlose Übertreibung. Petrus ist kein Judaist gewesen, auch nicht ein gemäßigter im Sinn von *E. Hirsch*, Petrus und Paulus, in: ZntW 29 (1930) 63—76. — Daß die judaistischen Irrlehrer von Haus aus Heiden waren, die sich hatten beschneiden lassen, ist eine nicht ausreichend zu begründende These von *E. Hirsch* (ZntW 1930, 192—197). Vgl. *O. Holtzmann* (ebd. 30 [1931] 76—83).

[3] So *Lütgert*, Gesetz und Geist, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie 22, 6, Gütersloh 1909; *J. H. Ropes*, The singular Problem of the Epistle to the Galatians, Cambridge 1929. Vgl. *Feine*, Einleitung[5] 120 ff.

[4] Diese Lehre der Judaisten kann nicht gegen die Nordgalatientheorie

Autorität des Apostels, des Freiheitslehrers, zu untergraben suchen. Das um so mehr, als ihn die Galater „wie einen Engel Gottes" aufgenommen hatten und alles für ihn zu opfern bereit gewesen waren (4, 14f.). Zu diesem Zwecke behaupteten die Judaisten, daß die Lehre und die Praxis des Kephas, Jakobus und Johannes eine andere als die des Paulus sei, daß jene die angeseheneren und wahren Apostel seien, während Paulus Emporkömmling sei (1, 9; 2, 1 ff.). Seine gelegentliche kluge Anpassung an die Anschauungen der Judenchristen wurde mißdeutet[1]. Dabei hatten die Irrlehrer bereits einigen Erfolg gehabt. Man hatte jüdische Festtage eingeführt und neigte dazu, auch die Beschneidung als ein Heilsmittel anzunehmen. Vollendet jedoch war der Abfall vom Evangelium noch nicht (1, 6; 4, 11. 19f. 21). In dieser Zeit der Gefahr schrieb der Apostel seinen Brief an die bedrohten Gemeinden.

Im *Eingang* werden bereits die Hauptgedanken des ganzen Briefes: die Vollwertigkeit des Apostolats Pauli und die Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus, angedeutet (1, 1—5) und die Verhältnisse geschildert, aus denen das Schreiben hervorgegangen ist (1, 6—10).

I. Das paulinische Evangelium nach seinem Ursprung (1, 11—2, 21).

Paulus hat sein Evangelium unmittelbar von Gott, nicht von Menschen erhalten. Zu diesem Zweck erinnert er an seine von Menschen unabhängige Berufung (1, 11—16) und an seine langjährige selbständige Missionstätigkeit (1, 17—24); sodann verweist er auf seine zu Jerusalem durch die Säulenapostel erfolgte Anerkennung im Heidenapostolat (2, 1—10) und auf die zu An-

eingewendet werden, weil ja dann der Beschluß des Apostelkonzils nichts gefruchtet hätte. Gewiß hat er das überall, wo nicht Judaisten, die doch *außerhalb* der Kirche standen, erneute Verwirrung anrichteten. Es zeigte sich eben wie nach anderen Konzilsbeschlüssen auch, daß die Irrlehrer dadurch nicht auch schon aufhörten, ihre Versuche fortzusetzen. Gerade die abgelegene Landschaft Galatien wurde von ihnen aufgesucht, weil sie hoffen konnten, hier ungestört ihre Niederlage in Jerusalem ausgleichen zu können. Es ist nicht berechtigt, die Lehre der Judaisten in ihrer Tragweite abzuschwächen, oder gar den Apostel der Übertreibung zu zeihen (so *C. H. Watkins*, Der Kampf des Paulus um Galatien, Tübingen 1913, 20ff.), wenn natürlich auch das subjektive Moment sehr stark in die Erscheinung tritt und die Darstellung nicht als nüchternen historischen Bericht werten läßt. Vgl. *Lagrange*, Les judaïsants de l'épître aux Galates, in: Revue biblique 1917, 138—167; Épître aux Galates S. XXVIIIff.

[1] Dies stellt in den Vordergrund *Ph. Haeuser*, Anlaß und Zweck des Gal, in: NtA 11, 3 (1925).

tiochien dem Petrus gegenüber gewahrte Autorität und Gleichberechtigung der Heidenchristen (2, 11—21).

II. Das paulinische Evangelium nach seinem Inhalt (3, 1—5, 12).

Der Apostel beruft sich zunächst auf die eigene Erfahrung der Galater: nicht die Gesetzesbeobachtung, sondern das gesetzesfreie Evangelium hat ihnen Rechtfertigung und Heil gebracht (3, 1—5). Sodann führt er die Schrift des AT vor; diese lehrt, daß Abraham weder durch die Beschneidung noch durch ein Gesetzeswerk, sondern kraft seines Glaubens an die göttlichen Verheißungen die Rechtfertigung erlangt hat (3, 6—9). Weit entfernt, die Rechtfertigung zu bewirken, bringt das Gesetz vielmehr Fluch (3, 10—18). Gleichwohl war es nicht bedeutungslos: es sollte durch Weckung und Schärfung des Sündenbewußtseins und der Erlösungsbedürftigkeit auf Christus vorbereiten (3, 19—24). Mit der Ankunft Christi war seine erzieherische Aufgabe zu Ende und schlug die Stunde der Befreiung vom Gesetze für alle (3, 25—29), wie auch in der natürlichen Ordnung die Vormundschaft aufhört, wenn der Zeitpunkt der Mündigkeit da ist (4, 1—7). Wollten darum die Galater das adelige Gut der Freiheit vom Gesetze mit dem Stande der Knechtschaft vertauschen, so wäre das ein bedauerlicher Rückfall, und die Arbeit des Apostels an ihnen hinfällig (4, 8—11). Mögen sie daher bei der alten Anhänglichkeit an ihn und sein Evangelium bleiben (4, 12—20). Sie sind, wie die Familiengeschichte Abrahams lehrt, als Kinder der Verheißung freie Söhne, keineswegs Knechte (4, 21—31). Wollten sie die christliche Freiheit verlassen und zum Mosaismus zurückkehren, so würden sie die innige Verbindung mit Christus lösen und des Heiles verlustig gehen (5, 1—12).

III. Das paulinische Evangelium im Leben der Gläubigen (5, 13—6, 10).

Weit entfernt, ein Freibrief für ein zügelloses Leben zu sein, fordert das gesetzesfreie Evangelium einen Wandel im Geist, der den Lüsten und Werken des Fleisches entgegen ist und sich in herrlichen Tugenden kundgibt (5, 13—23). Frei von Selbstsucht und Selbstgefälligkeit sucht der Gläubige Gutes zu tun, um dadurch dereinst das ewige Leben zu erlangen (5, 24—6, 10).

Im *Schluß* wiederholt der Apostel nochmals den Hauptgedanken des ganzen Briefes und legt im Gegensatze zu der eigenen Selbstlosigkeit die selbstsüchtigen Beweggründe der Verführer bloß. Schließlich folgt der übliche Segenswunsch (6, 11—18).

Diese Inhaltsangabe zeigt ein einheitliches, in seiner Gliederung klar vor uns liegendes Ganze. Die Ziele des Briefes werden im Auge behalten, wenn auch das tiefbewegte Herz einmal dazwischen zu Worte kommt. Darum ist es unmöglich, ihn zu zerstückeln, verschiedene Teile herauszuschälen und eine kurze ursprüngliche Gestalt übrigzulassen. Die schallanalytischen Zerstückelungsversuche[1] machen gerade hier einen sehr bedenklichen Eindruck. Für die *Echtheit* des Ganzen redet überzeugend die ganze Darstellungsart. Wir sehen den Verfasser vor uns bald tief bewegt vor Schmerz über den unseligen Weg, den die galatischen Christen einzuschlagen begonnen, dann in heiligem Eifer gegen Irrlehrer, die das Heilswerk seines Herrn und Meisters herabsetzen, immer aber beseelt von der Liebe und Milde eines Vaters, einer Mutter, denen das wahre Glück ihrer Kinder über alles geht. Und nun sollte man annehmen, daß ein späterer Fälscher sich in solche Verhältnisse hineingedacht und einen so konkreten und lebhaft bewegten Brief verfaßt habe, daß weiterhin ein so entstandenes Schreiben ohne Bedenken überall als echt aufgenommen worden sei! Darum gehörte denn auch der Galaterbrief „zu denjenigen Dokumenten des Christentums, deren Echtheit als so gut wie allgemein anerkannt betrachtet werden kann“[2]. Benutzt wurde er nachweisbar schon in den Zeiten der apostolischen Väter. So finden sich eigenartige Ausdrücke, wie Ἰουδαϊσμός, ἰουδαΐζειν, κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν, und mit aller Wahrscheinlichkeit auch eine Nachbildung von Gal 1, 1 bei Ignatius[3]; ferner lesen wir in Polykarps Briefe an die Philipper von dem himmlischen Jerusalem (Gal 4, 26) und werden auch sonst wiederholt an den Galaterbrief erinnert[4]. Das Gal 3 (Röm 4) gebrauchte Beispiel von Abraham und seinem Glauben findet sich im Barnabasbriefe[5] wieder. Die echt paulinischen Lehren, daß Christus „für uns ein Fluch geworden ist“, daß Abraham nicht durch die Beschneidung,

[1] Vgl. oben S. 27.

[2] So bekennt auch *Steck* a. a. O. 1.

[3] Vgl. Ep. ad Magn. 8, 10; ad Philad. 1, 1 (δν ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν); auch ad Rom. 2, 1 und Gal 1, 10.

[4] Ad Phil. 3, 3. Vgl. 5, 1 und Gal 6, 7; 9, 2 und Gal 2, 2.

[5] Barn. 13. Barn. 19, 8 ist eine auffallende Parallele zu Gal 6, 6.

sondern durch den Glauben gerechtfertigt worden, trägt Justinus[1] vor. Mit Irenäus[2], dem Muratorischen Fragmente, Klemens Alexandrinus[3] und Tertullian[4] beginnt die ausdrückliche Bezeugung des Briefes, den auch Häretiker, z. B. Valentinus[5], die Ophiten[6] und besonders Marcion[7], dem er ein Hauptbrief adversus Judaismum war, anerkannt haben.

Tatsächlich ist der Brief auch, abgesehen von den ganz Radikalen wie Evanson, Br. Bauer, Steck, Völter, niemals ernstlich bezweifelt worden. Er gehört zu den vier Hauptbriefen, die auch F. Chr. Baur unangetastet ließ.

In die Zeit des fast dreijährigen[8] *ephesinischen* Aufenthaltes und zwar wohl in das zweite Jahr (55—56), fällt auch die Abfassung unseres ersten Korintherbriefes (1 Kor 16, 8; vgl. auch 16, 19). Bis dahin hatte Paulus Korinth noch nicht wieder besucht. Denn nirgends ist im ersten Korintherbriefe von anderen mündlichen Belehrungen und Auseinandersetzungen die Rede als von solchen, die in die Zeit der Gründung der Gemeinde fallen[9]. Diese Tatsache gewinnt dadurch noch an Bedeutung, daß auf ein früheres Schreiben hingewiesen wird (1 Kor 5, 9—11). Auch wären Worte wie 4, 18: „als käme ich nicht zu euch" schwer zu begreifen; und 1, 11; 5, 1; 11, 18 ist nicht von eigenen Erfahrungen, sondern von Mitteilungen anderer die Rede. Wenn es weiter heißt: „ich möchte euch nicht nur so im Vorbeigehen sehen" (16, 7), so will Paulus damit nicht etwa sagen, daß er die Korinther schon einmal „im Vorbeigehen" besucht habe, sondern nur, daß er in Korinth gleich längere Zeit verweilen wolle.

§ 15. Der erste Korintherbrief.

Kommentare: Bisping (3. Aufl. 1883); *Cornely* (Cursus², 1909); *Schaefer*, Erklärung der beiden Briefe an die Kor, Münster 1903; *Gutjahr*, Die zwei Briefe an die Kor², Graz u. Wien 1916—1922; *Toussaint* (oben S. 93); *Sickenberger*, Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Kor und Röm⁴, Bonn 1932; — *Bachmann* (Zahn VII³) 1921; *Lietzmann* (Handbuch ³ 9) 1931; *Schmiedel* (Hand-Commentar II, 1) 1892; *Heinrici* (Meyer V⁸) 1896; *J. Weiß* (Meyer V¹⁰) 1925.

[1] Dial. c. Tryph. 95. 96 und Gal 3, 13.
[2] Haer. III, 7, 2 und Gal 3, 19.
[3] Paed. I, 6, 33 und Gal 4, 1 ff.; Strom. III, 15, 99 und Gal 4, 19.
[4] Adv. Marc. V, 1 und Gal 1, 1.
[5] Nach *Irenaeus*, Haer. I, 3, 5.
[6] Nach *Hippolyt*, Philos. 106—114.
[7] Bei *Tertullian*, Adv. Marc. V, 1—4.
[8] Vgl. Apg 20, 31 und 19, 8. 10. 21. 22 (ἐπέσχεν χρόνον). Vgl. unten S. 116.
[9] Vgl. 1 Kor 1, 10 ff.; 2, 1; 3, 1. 10. 11; 4, 15; 9, 1. 2; 15, 1. 2.

Paulus fand, als er von Athen nach Korinth kam[1], nicht mehr die Nachkommen der alten Hellenen vor, sondern eine recht gemischte Bevölkerung[2]. Lucius Mummius hatte die Stadt zerstört, zu der Zeit, da Griechenland als Teil von Macedonia römische Provinz wurde (146 v. Chr.). Erst Cäsar baute die Stadt als Colonia Iulia Corinthus wieder auf, und nach der Schlacht bei Actium (31) machte sie Augustus zur Hauptstadt der selbständigen Provinz Achaia. Nicht geistige, sondern vorwiegend materielle Interessen bildeten, durch die außerordentlich günstige Lage an zwei Meerbusen[3] gefördert, das Streben der Bevölkerung. So fand man in Erwerb und Genuß den Inhalt des Lebens. Dementsprechend gestalteten sich denn auch die sozialen Verhältnisse: neben großem Reichtum gab es eine tiefe, der Selbstachtung entbehrende Armut. Der religiöse Kult hatte ein orientalisches Gepräge angenommen, insbesondere wurde der Aphroditekultus in der entartetsten Weise gepflegt[4]. So hatte diese Stadt dem Apostel als Bild dienen können, als er daselbst den tiefsten Fall der Heidenwelt mit jenen erschreckenden Farben schilderte, die wir im Briefe an die Römer (1, 21 ff.) finden. In einen sittlich-religiösen Gegensatz dazu traten die Juden, die sich dort zahlreich niedergelassen hatten[5]. Sie genossen darum nicht nur großes Ansehen, sondern zogen auch viele Proselyten an sich. Dem Evangelium freilich blieben sie wie auch sonst in ihrer Mehrzahl fern. Dagegen fand es bei den Heiden, die noch nicht ganz im Genuß versunken waren, einen bereiten Boden. Der Brief bestätigt die Annahme, daß zwar Judenchristen aus der Christengemeinde Korinths nicht auszuschließen sind, daß aber Heidenchristen die überwiegende Mehrheit ausgemacht haben (vgl. 12, 2: ὅτε ἔθνη ἦτε; 6, 9. 10: Hinweis auf heidnische Laster). Diese aber gehörten ihrer sozialen Lage

[1] Vgl. oben S. 92.

[2] Vgl. *J. Weiß*, RE 7, 160—168 (Art.: Griechenland im apostolischen Zeitalter).

[3] Horaz (Od. I, 7, 2) nennt es: bimaris Corinthus.

[4] Auf der Höhe von Akrokorinth befand sich das berühmte, reich dotierte Heiligtum der Aphrodite. Strabo (VIII, 6, 20) erzählt vom alten Korinth, daß es über 1000 Hierodulen besessen habe. Die griechische Sprache bildete die Worte: κορινθιάζεσθαι = Unzucht treiben; Κορινθία κόρη = Hetäre. Vgl. auch *Munzinger*, Paulus in Korinth. Neue Wege zum Verständnis des Urchristentums, Heidelberg 1908, 43 ff.

[5] Vgl. Apg 18, 4 ff. Interessant ist die in Korinth gefundene Inschrift: [Συνα]γωγὴ Ἑβρ[αίων]. Mit ihren ungelenken Schriftzügen zeigt sie, daß sie wohl als Türschrift einer Synagoge diente, wo die ärmere Bevölkerung verkehrte. Vgl. *Deißmann*, Licht vom Osten[4] 13 (hier auch eine Nachbildung). Sehr unwahrscheinlich ist die Ansicht von *Zahn* (Die Apg 640 ff.), daß es sich hier um eine nachpaulinische judenchristliche Sondergemeinde handle.

nach vorwiegend zu den unteren Schichten (1, 26 ff.), auch zum Sklaventum, wenngleich wohlhabende Christen nicht auszuschließen sind (vgl. 11, 20 ff.).

Der lebhafte Verkehr, in dem Korinth mit dem Orient und Okzident stand, macht es begreiflich, daß die junge Gemeinde von den Bestrebungen jener judenchristlichen Richtung, der wir in Galatien begegnet sind, nicht unberührt blieb. Diese bediente sich ungefähr der nämlichen Mittel, um zum Ziele zu kommen. So beriefen sie sich auf die Autorität des Petrus (1 Kor 1, 12: ἐγὼ δὲ Κηφᾶ) und suchten diesem und anderen Aposteln gegenüber das Ansehen des Paulus herabzusetzen[1]. Auch hatten sie einige Empfehlungsschreiben (2 Kor 3, 1), wahrscheinlich aus Jerusalem, mitgebracht, um sich so für die Predigt ihres „anderen Evangeliums" (2 Kor 11, 14) zu rechtfertigen. Erfolge wie in Galatien scheinen sie in Korinth jedoch nicht erzielt zu haben. Denn wir lesen nichts davon, daß sie auf die Beschneidung und Beobachtung des mosaischen Gesetzes gedrungen hätten, wohl aber, daß sie die Zugehörigkeit zum Volke der Juden als einen besonderen Vorzug bezeichneten (2 Kor 11, 22). Wenn nun begreiflicherweise diese Partei ihren Anhang hauptsächlich unter Judenchristen fand, so waren Heidenchristen, und vielleicht mehr die eigentlichen Hellenen, der geeignete Boden für eine andere Partei, die sich nach *Apollos* (1 Kor 1, 12) nannte. Dieser, ein alexandrinischer Jude, „ein beredter Mann und stark in den Schriften", war nach Ephesus zu Paulus, Aquila und Priscilla gekommen und in der Lehre Jesu unterwiesen worden. Sein Talent stellte er nun in den Dienst des Evangeliums und trat besonders den Juden entgegen, denen er aus der Schrift zeigte, daß Jesus der verheißene Messias sei (Apg 18, 24—28). Hieraus entnehmen wir, daß sachlich seine Predigt sich nicht von der des hl. Paulus unterschieden hat (vgl. auch 3, 6; 16, 12), daß ihre Form aber, die in Vortrag wie Beweisführung den begabten und geschulten Alexandriner erkennen ließ (vgl. 1 Kor 1, 17; 2, 1—5; 3, 1 ff.), besonders die Hellenen ansprach, die sich dann von den übrigen Christen in einer gewissen geistigen Überhebung absonderten.

[1] Daß Petrus persönlich in Korinth anwesend war, ist aus dieser Berufung auf den berühmten, überall bekannten Apostel nicht zu entnehmen. *Ed. Meyer* (Ursprung III 441) übertreibt hier, ebenso wie *Lietzmann* (vgl. S. 103 A. 2), namentlich nach der Richtung, daß Petrus selbst gegen Paulus gewühlt habe. Die Parteihäupter haben überhaupt nichts mit den korinthischen Parteien zu tun und würden die Berufung auf sich ebenso wie Paulus selbst (1, 13 ff.) entschieden abgelehnt haben.

Nicht ganz durchsichtig ist die vierte Losung: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. Die einfache Nebeneinanderstellung mit den übrigen verlangt, auch hier an eine besondere Partei zu denken. Vermutlich haben ihre Anhänger im Gegensatz zu allem Parteigezänk überhaupt jede apostolische Autorität abgelehnt und sich unmittelbar auf Christus berufen[1]. Das würde Bezeichnungen für sie wie ὑπερλίαν ἀπόστολοι (2 Kor 11, 5; 12, 11), oder auch ψευδαπόστολοι (2 Kor 11, 13) recht wohl erklären und auch den Worten εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι (2 Kor 10, 7; 11, 23) eine charakteristische Veranlassung geben. Doch genügt es, alle diese Ausdrücke auf die judaistischen Gegner zur Zeit des 2 Kor zu beziehen[2].

Die Spaltungen hemmten zwar die Entwicklung des christlichen Lebens, aber sie waren doch noch nicht zu einer förmlichen Trennung der Gemeindeglieder untereinander geworden. Jedoch kamen weitere Gefahren hinzu, die mit dem korinthischen Milieu zusammenhingen. Gegen Sünden der Unzucht hatte der Apostel schon einen uns verlorengegangenen Brief[3] an sie gerichtet (1 Kor 5, 9), der aber keine nachhaltige Wirkung erzielt hatte; ja, es lag jetzt sogar ein Fall von Blutschande vor. Hierüber wie über die Parteiungen hatte Paulus durch die Leute einer gewissen Chloë (1, 11) Kenntnis erhalten. Außerdem waren Stephanas, Fortunatus und Achaicus (16, 17) mit einem Schreiben der Gemeinde zu ihm gekommen. Sie sollten Auskunft über verschiedene

---

[1] *Klemens von Rom* (Ep. ad Cor. 1, 47) erwähnt zwar die anderen, aber nicht diese Partei. Doch erklärt sich dies leicht aus dem Zweck der Ausführungen bei Klemens.

[2] Zu der Frage einer Christinerpartei und nach dem Sinne der Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ (1 Kor 1, 12) vgl. *I. Rohr*, Paulus und die Gemeinde von Korinth, in: BSt 4, 4 (1899) 103 ff. Die Ansicht von *Heinrici, V. Weber, J. Weiß*, daß ἐγὼ δὲ Χριστοῦ als Glosse zu streichen sei, löst nicht, sondern zerhaut den Knoten. Ebenfalls schwierig ist die Ansicht, Κρίσπου zu lesen (so *R. Perdelwitz*, Theol. Stud. u. Kritiken 84 [1911] 180 ff.). *Lütgert* will (Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie 12, 3, Gütersloh 1908) in scharfsinniger Untersuchung sie als gnostisch-libertinistische Schwarmgeister erweisen. Vgl. dagegen besonders *Rohr*, Christuspartei und Schwarmgeister in Korinth, in: Theol. Quartalschrift 93 (1911) 165—205.

[3] *J. Weiß* (Der erste Kor S. XL ff.) will diesen Brief in unserem 1 Kor wiederfinden, und zwar teilt er ihm ungefähr folgende Verse zu: 10, 1—22 (23); 6, 12—20; 9, 24—27; 11, 2—34; 16, 7 b—9. 15—20. Weiß erneuert damit die Zerstückelungshypothese und glaubt sich zu dem Urteil berechtigt, „daß formell und inhaltlich drei verschiedene Schichten innerhalb des Briefes sich voneinander abheben". Dazu kämen dann noch kleinere Interpolationen. W. ist sich selbst bewußt, daß er seine Behauptung „nur sehr schüchtern vortragen" könne und daß viele Schwierigkeiten übrig blieben. Dies ist in der Tat der Fall. Die Zerstückelung ist bei allem Scharfsinn von gar zu großer Willkür getragen und enthält manche Unwahrscheinlichkeiten. Umgekehrt lassen sich die Schwierigkeiten durch genaue Erklärung des Textes heben.

Fragen erbitten und haben nachher auch jedenfalls den 1 Kor in die Heimat mitgenommen. Dazu gesellten sich noch weitere Nachrichten, die der Apostel über den Zustand und das Verhalten der Christen Korinths empfing. Es kam nämlich vor, daß sie ihr Recht vor heidnischen Richtern suchten, an heidnischen Opfermahlzeiten teilnahmen, daß Frauen ihre Freiheit zu einer gewissen Emanzipation mißbrauchten, daß die mit der Feier der Eucharistie verbundenen Agapen ausarteten und endlich die Glossolalie überschätzt wurde. Auch über die Lehre von der Auferstehung waren irrige Lehren verbreitet.

Von einem Briefe nun, der diesen mannigfachen Übelständen begegnen will, steht nicht zu erwarten, daß er eine strenge Gliederung aufweise. Der einzige Gedanke, der sich hindurchzieht und als verknüpfendes Band angesehen werden kann, ist der von der Liebe, der denn auch in Kap. 13 einen begeisterten Ausklang findet.

Der Brief zerfällt in zwei deutlich voneinander sich unterscheidende Teile. Der erste Teil ist der *Hebung der Mißstände* in Korinth gewidmet (1, 10—6, 20); der zweite *dient der Beantwortung verschiedener Fragen* (7, 1—15, 58).

Im *Eingang* spricht der Apostel nach der Begrüßung (1, 1—3) Gott seinen Dank aus für all das Gute, das er bisher an den Korinthern gewirkt hat (1, 4—9).

I. Rüge verschiedener Übelstände (1, 10—6, 20).

1. *Das Parteiwesen* (1, 10—4, 21). Das Parteiwesen ist zu beklagen, weil alle auf Christus getauft und von ihm allein erlöst sind (1, 10—16). Wenn Paulus in Korinth die christliche Lehre ohne Redekunst und Gelehrsamkeit vorgetragen hat, so war das kein genügender Anlaß zu Parteibildungen. Denn nicht ohne Grund hat er den Prunk weltlicher Wissenschaft verschmäht (1, 17—2, 5) und den Korinthern keine höheren Lehren mitgeteilt. Obschon im Evangelium hohe Geheimnisse enthalten sind (2, 6—12), so sind sie doch nur den Vollkommenen zu verkünden; den Korinthern als noch fleischlich gesinnten Menschen können jene höheren Geheimnisse des Evangeliums nicht verkündet werden (2, 13—3, 4). Die Spaltungen sind auch darum verwerflich, weil die Prediger des Evangeliums nichts anderes sind als Diener Christi (3, 5—17). Deshalb sollen die Gläubigen nicht einen Lehrer dem

anderen vorziehen oder über sie zu Gericht sitzen (3, 18—4, 5) und die Bescheidenheit und Demut der Apostel zur Richtschnur nehmen (4, 6—21).

2. *Sittliche Mißstände* (5, 1—6, 20). Die Korinther haben keinen Grund zu Selbstüberhebung, dulden sie doch in ihrer Mitte einen Blutschänder (5, 1—5). Paulus schließt ihn aus der kirchlichen Gemeinschaft aus und warnt vor dem Verkehr mit unsittlichen Christen (5, 6—13). Sodann rügt er die Unsitte, bei heidnischen Richtern Recht zu suchen (6, 1—11), und die frivole Entschuldigung der Unzucht (6, 12—20).

II. Beantwortung verschiedener Fragen (7, 1—15, 58).

1. *Ehe und Ehelosigkeit* (7, 1—40). Der Apostel erörtert die Rechte und den Gebrauch der Ehe (7, 1—9), ihre Unauflöslichkeit (7, 10—24) sowie die Würde und den Wert des jungfräulichen Standes (7, 25—40).

2. *Der Genuß von Götzenopferfleisch* (8, 1—11, 1). Theoretisch ist der Genuß des den Götzen geopferten Fleisches erlaubt, da den Götzen keine Wirklichkeit zukommt (8, 1—8); in der Praxis aber muß man sich dessen enthalten, um ein für die „Schwachen"[1] etwa daraus entstehendes Ärgernis zu vermeiden (8, 9—13). Um diese liebevolle Rücksichtnahme zu veranschaulichen, verweist Paulus auf sein eigenes Beispiel. Er macht von dem Recht, den Lebensunterhalt von der Gemeinde zu empfangen, keinen Gebrauch (9, 1—18), weil die Liebe Rücksichtnahme auf den Nächsten erheischt (9, 19—23); dabei warnt er zugleich vor falscher Sicherheit (9, 24—10, 13). Zuletzt gibt er Regeln für bestimmte Fälle des Lebens (10, 14—11, 1).

3. *Verhalten beim Gottesdienst* (11, 2—14, 40). Paulus tadelt das Aufgeben althergebrachter Sitte seitens der Frauen (11, 2—16), rügt die Mißstände bei der eucharistischen Feier und warnt vor unwürdiger Kommunion (11, 17—34). Sodann belehrt er die Gemeinde über den Wert und den rechten Gebrauch der Geistesgaben. Ungeachtet der Verschiedenheit der Geistesgaben wird dadurch die Einheit der Kirche nicht aufgehoben (12, 1—11). Das erläutert der Apostel durch das Bild vom menschlichen Leibe und seinen Gliedern (12, 12—30). Nach den vorzüglicheren unter den

[1] Vgl. dazu *M. Rauer*, Die „Schwachen" in Korinth und Rom, in: BSt 16, 2—3 (1923).

Geistesgaben zu streben, ist empfehlenswert, über allen aber steht die Liebe (12, 31—13, 13). Unter den Geistesgaben aber verdient die Gabe der Prophetie den Vorzug vor der Glossolalie wegen ihres größeren Nutzens (14, 1—19) und ihres höheren Zweckes (14, 20—25). Zuletzt gibt der Apostel praktische Regeln über den Gebrauch der Gaben (14, 26—40).

4. *Die Auferstehung der Toten* (15, 1—58). Die Lehre von der Auferstehung beweist Paulus aus der Auferstehung Christi: Christus ist auferstanden, darum werden auch wir auferstehen (15, 1—28). Fände die Auferstehung nicht statt, so wäre das Verhalten der Apostel und Christen in vielen Punkten unvernünftig (15, 29—34). Über das Wie der Auferstehung ist schon aus dem Lauf der Natur das Richtige zu schließen: Derselbe Leib wird auferstehen, aber mit anderen Eigenschaften begabt (15, 35—44); diese Verwandlung ist möglich, ja sogar notwendig (15, 45—58).

Im *Schluß* ordnet der Apostel eine Sammlung an für die Armen von Jerusalem (16, 1—4), gibt persönliche Nachrichten, bestellt Grüße (16, 5—20) und fügt eigenhändig seinen Segenswunsch bei (16, 21—24).

Die *Echtheit* des ersten Korintherbriefes wird durch die ältesten Zeugen vertreten. Es mag dahingestellt bleiben, ob die Didache (10, 6) den Ausdruck μαρὰν ἀθά aus 1 Kor 16, 22 entlehnt hat; Klemens von Rom aber, der ja ein ähnliches Ziel wie unser Brief verfolgte, zitiert ihn ausdrücklich als Brief des hl. Paulus[1] und lehnt sich in längeren Ausführungen an ihn an[2]. Daß Ignatius ihn berücksichtigt hat[3], ist wohl sicher; Polykarp aber zitiert 1 Kor 6, 2 als Pauli Lehre[4]. Auch im Briefe an Diognet[5] finden wir 1 Kor 8, 1 als Wort des „Apostels" angeführt. Nach diesen und andern Stimmen bedarf es kaum noch eines Hinweises auf Irenäus[6], Athenagoras[7], Hippolyt[8], Klemens von Alexandrien[9], Tertullian[10], auf das Muratorische Fragment und die ältesten

[1] 47, 1: Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου.
[2] Kap. 49 beschreibt die Liebe in ähnlicher Weise wie 1 Kor 13.
[3] Vgl. Ad Eph. 18, 1 (ποῦ σοφός, ποῦ συζητητής) und 1 Kor 1, 20. 23; vgl. auch Ad Eph. 16, 1; ad Philad. 3, 3 und 1 Kor 6, 9 f.
[4] Ad Phil. 11, 2. Dies Kapitel ist allerdings nur lateinisch überliefert, und der Ausdruck: sicut Paulus docet, ist auffallend. Gleichwohl urteilt *Funk* (Patres apost. I² 308): Attamen illa verba non in dubium vocanda sunt.
[5] 12, 5.
[6] Haer. III, 11, 9 und 1 Kor 11, 4. 5.
[7] De resurr. 18.
[8] Philosoph. V, 8 und 1 Kor 2, 13. 14; 10, 11.
[9] Strom. IV, 21, 132. 133 und 1 Kor 12, 7 ff.; 7, 7.
[10] De resurr. carnis 42 und 1 Kor 15, 51; de praescr. 33 und 1 Kor 15, 12.

Übersetzungen. Der Brief ist ja auch so aus dem Leben heraus entstanden, er gibt so anschauliche Bilder von den Verhältnissen einer unfertigen urchristlichen Gemeinde, er läßt den liebevollen und gleichzeitig scharf zupackenden verantwortungsbewußten Apostel in einem solch deutlichen Lichte erscheinen, daß von nachträglicher Herstellung keine Rede sein kann. Die wenigen radikalen Gegenstimmen spielen hier ebenso wie beim Gal keine Rolle.

§ 16. Der zweite Korintherbrief.

Kommentare: Bisping (3. Aufl. 1883); *Cornely* (Cursus², 1909); *Schaefer* (oben S. 107); *Belser*, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Kor, Freiburg 1910; *Toussaint* (oben S. 93); *Gutjahr, Sickenberger* (oben S. 107); — *Bachmann* (Zahn VIII⁴) 1922; *Heinrici* (Meyer VI⁸) 1900; 9. Aufl. von *Windisch* (1924); *Lietzmann* (oben S. 107).

Der Zeitraum *zwischen den beiden Korintherbriefen* ist sehr schwierig näher zu beschreiben. Wir sind auf die Andeutungen der Briefe angewiesen, die nichts weniger als klar und bestimmt sind. Daher gehen die Ansichten der Erklärer weit auseinander. Die einen nehmen an, daß 2 Kor wenige Monate nach dem ersten Briefe geschrieben sei, ohne daß Paulus persönlich in der Zwischenzeit mit den Korinthern Fühlung genommen hätte[1]. Demgegenüber glauben andere, 2 Kor nur dann verstehen zu können, wenn zwischen den beiden Briefen ein längerer Zeitraum verstrichen sei, in dem Paulus einen kurzen Besuch in Korinth gemacht und einen Brief geschrieben hat, der uns nicht mehr erhalten ist[2]. Die letztere Auffassung ist vorzuziehen. Denn der 2 Kor 2, 3 ff. und 7, 8 ff. erwähnte Brief, den Paulus „aus großer Trübsal und Herzensangst und unter vielen Tränen" geschrieben hat, kann unmöglich unser 1 Kor sein. Es muß sich vielmehr um einen scharfen Brief der Zurechtweisung handeln, in dem Paulus sich u. a. über ein Mitglied der Gemeinde beklagte, das ihn persönlich schwer gekränkt hat (2, 5 ff.; 7, 12). Die beliebte Auffassung, hier an den 1 Kor 5, 1ff. erwähnten Blutschänder zu denken, der sich inzwischen bekehrt habe, kann sich nur darauf berufen, das in beiden Fällen eine einzelne Person gemeint ist. Im übrigen sind die beiden Fälle

[1] U. a. *Belser, Gutjahr, Sickenberger, Holzmeister*, vor allem *Ed. Golla*, Zwischenbrief und Zwischenreise, in: BSt 10, 4 (Freiburg 1922). Dazu vgl. *Meinertz* in: Theol. Revue 22 (1923) 266—268.

[2] U. a. *Weizsäcker, Jülicher, Feine, Bachmann, Lietzmann, Deißmann, Ed. Meyer, Michaelis, Rohr, Steinmann, Cornely-Merk, Vogels, Tobac* (Revue d'hist. ecclés. 20 [1924] 66—71).

gänzlich anders gelagert; die großmütige Geste des Apostels zeigt, daß es sich um etwas ihn persönlich Berührendes, nicht aber um eine schwere Unzuchtssünde handelte. Paulus muß also bei einer persönlichen Anwesenheit in Korinth, doch wohl im Zusammenhang mit dem Parteigezänk, besonders schwer gekränkt worden sein.

Eine solche Anwesenheit in Korinth nach 1 Kor wird auch von 2 Kor 13, 1 (τρίτον τοῦτο ἔρχομαι) und 12, 14 („zum dritten Male bin ich bereit, zu euch zu kommen") sowie von 2, 1 (τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν) verlangt. Wenn man nicht künstlich erklärt[1], kann mit diesen Wendungen nur gemeint sein, daß Paulus jetzt zum dritten Male Korinth aufsuchen will, und daß er bei der vorhergehenden Anwesenheit die Korinther betrübt habe. Das kann natürlich beim Gründungsaufenthalt nicht geschehen sein. Die einzige erhebliche Schwierigkeit gegen Zwischenreise und Zwischenbrief bestände darin, daß man genötigt wäre, die Sendung des Timotheus (und Erastus) Apg 19, 22 mit 1 Kor 4, 17 zu identifizieren und den dort genannten letzten Aufenthalt in Ephesus (ἐπέσχεν χρόνον) auf kurze Zeit einzuschränken[2]. In diesem Falle bliebe kaum die nötige Zeit übrig. Allein die Gleichsetzung stößt trotz mancher überraschenden Parallelen auf entscheidende Schwierigkeiten. Denn wenn die Absendung des Timotheus Apg 19, 22 wirklich „deutlich als Vorbereitung seiner eigenen Abreise nach Mazedonien und Achaja erscheint", dann kann Paulus ihn nach 1 Kor 16, 11 schwerlich

[1] Mir scheint die Erklärung des ἑτοίμως ἔχω in 12, 14 durch *Sickenberger* (³ 137): „Dieses dritte Mal, wo eine Reise nach Korinth beabsichtigt ist, bin ich wirklich bereit zu euch zu kommen, während mein zweiter Reiseplan durch die argen Mißstände bei euch vereitelt worden ist" eine unerträgliche Härte aufzuweisen. Denn das erstemal war Paulus nicht nur bereit, sondern er hat seine Bereitwilligkeit auch durch die Tat gezeigt. Darum müssen die drei Fälle gleichgeartet sein, d. h. Paulus ist bereit und im Begriffe, den dritten Besuch persönlich auszuführen. Wenn Sickenberger neuerdings (⁴158. 163) vom Gründungsaufenthalt ganz absieht und Paulus sagen läßt, daß er „zweimal seine geplante Rückkehr nach Korinth infolge widriger Umstände" habe aufgeben müssen, so ist die Annahme eines solchen zweimaligen Planes nichts als ein Postulat, das nirgendwo auch nur angedeutet ist. Außerdem wäre es — namentlich 13, 1 — sehr befremdend, wenn Paulus bei seiner Ausdrucksweise an die erste persönliche Anwesenheit gar nicht gedacht hätte. Auch die Ansicht von *Holzmeister* (Zeitschr. f. kath. Theol. 48 [1924] 437—439), die dreimalige Anwesenheit in Korinth mit einer etwaigen Unterbrechung des ersten Aufenthaltes durch eine Reise nach Illyrien herauszubringen, ist reine Konstruktion und in sich sehr unwahrscheinlich, ebenso wie der angebliche zweite Aufenthalt in Korinth *vor* unserm 1 Kor (so *Zahn*). Dagegen sind die mehrdeutigen Stellen 2 Kor 1, 15 und 2 Kor 13, 2 keine Gegeninstanz gegen die Zwischenreise.

[2] So *J. Schmid*, Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe, Freiburg 1931, 25 f. A 3.

wieder zurückerwarten. Ja, wenn die Zeit zwischen der Abfassung des 1 Kor und der Abreise von Ephesus wirklich so kurz ist, — zumal „ich Mazedonien bloß durchwandern" will (1 Kor 16, 5) — so fragt man sich, warum Paulus den langen Brief überhaupt geschrieben hat.

Nach allem werden sich die Ereignisse zwischen den beiden Kor etwa folgendermaßen abgespielt haben: Noch vor Absendung des 1 Kor hatte Paulus den Timotheus nach Korinth gesandt (1 Kor 4, 17; 16, 10). Die Nachrichten, die er dem Apostel überbrachte, müssen ihm ernst genug gewesen sein, daß er selbst den kurzen Abstecher von Ephesus nach Korinth machte, um nach dem Rechten zu sehen. Aber auch Paulus konnte der Wirren in der Gemeinde nicht völlig Herr werden, ja ein Hitzkopf muß ihn sogar schwer gekränkt haben. Das alles veranlaßt den besorgten Apostel, nach der Rückkehr nach Ephesus einen scharfen Brief an die Gemeinde zu richten, den vermutlich Titus überbrachte (2 Kor 12, 18). Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte Paulus seinen Aufenthalt in Ephesus infolge des Abstechers nach Korinth, entgegen dem 1 Kor 16, 8 ausgesprochenen Plane, verlängert; damit stimmen die Angaben der Apg (20, 31) von einer dreijährigen Dauer und die Mitteilung des zweiten Briefes (8, 10; 9,2), daß „seit vorigem Jahre" (ἀπὸ πέρυσι) die Korinther in der Kollektenangelegenheit einen guten Willen betätigt hätten, überein. Der von dem Silberschmiede Demetrius angezettelte Aufstand zwang den Apostel, früher als die Verabredung mit Titus erheischte, Ephesus zu verlassen (Apg 19, 23 ff.; 20, 1). Darum kam dieser auch nicht in Troas, sondern in *Mazedonien* wieder zu ihm (2 Kor 2, 12. 13; 7, 5. 7), wo er über den Eindruck, den das Sendschreiben auf die korinthische Gemeinde gemacht hatte, berichtete. Danach hat die Mehrzahl es bedauert, dem Apostel Kummer und Sorge verursacht zu haben (vgl. 2 Kor 7, 7 ff.), und sich dem Apostel treu ergeben gezeigt. Aber die judaistischen Gegner des Apostels haben sich durch die ernsten Vorhaltungen gereizt gefühlt und noch frecher seine Person und sein apostolisches Amt verdächtigt. Man warf ihm Selbstsucht und Feigheit, unlautere Absichten, besonders bei Anordnung der Kollekten, persönliche Minderwertigkeit, Mangel apostolischen Berufes und Mißbrauch seiner Macht vor (vgl. 2 Kor 10, 10; 12, 20 f.; 13, 1 ff.; 7, 2; 12, 16 ff.; 3, 5; 4, 5; 10, 8). In diesen Nachrichten liegt die Veranlassung zur Abfassung des zweiten kanonischen Briefes (im Jahre 57).

Der Brief ist noch in Mazedonien — vielleicht in Philippi — geschrieben (vgl. 2 Kor 2, 13; 7, 5; 8, 1; 9, 2. 4). Der Zweck ist 13, 10 direkt ausgesprochen: „Deswegen schreibe ich dieses abwesend, damit ich bei meiner Anwesenheit nicht streng verfahren müsse nach der Gewalt, die mir der Herr verliehen hat zum Erbauen und nicht zum Zerstören.“ Der Apostel wollte für seine persönliche Ankunft vorbereiten, damit er nicht strafend eingreifen müsse. Zu diesem Zwecke wollte er aber insbesondere die Angriffe, die gegen ihn gerichtet wurden, entkräften. Die Verteidigung seines Amtes, seiner Person und seiner Handlungsweise bestimmen den *Inhalt* dieses Schreibens.

Der Brief zerfällt in drei Teile, von denen der erste der Verteidigung gegenüber der Gemeinde, der dritte gegenüber den judaistischen Gegnern, der zweite der Empfehlung der Kollekte gewidmet ist.

Der Brief *beginnt* mit dem Gruß (1, 1—2) und der Danksagung für Errettung des Apostels aus Todesgefahr (1, 3—11).

I. Verteidigung des Apostels gegenüber der Gemeinde (1, 12—7, 16).

1. *Verteidigung gegen einzelne Verdächtigungen* (1, 12—2, 17). Wenn Paulus den angekündigten Besuch in Korinth unterlassen hat, so geschah es nicht aus Unbeständigkeit (1, 12—22), sondern aus schonender Liebe, um nicht mit Strenge einschreiten zu müssen; durch die Unterlassung eines Besuches wollte er sich selbst und den Korinthern Betrübnis ersparen (1, 23—2, 4). Dieselbe liebevolle Gesinnung ist es auch, wenn er die Gemeinde ersucht, dem Beleidiger wieder zu verzeihen (2, 5—11). Selbst seine gesegnete Tätigkeit in Troas hat er aufgegeben, um Titus entgegenzureisen, der Nachrichten von ihnen brachte (2, 12—17).

2. *Die Herrlichkeit des apostolischen Amtes* (3, 1—7, 16). Das offene, freimütige Wort, das man ihm als Hochmut auslege, stammt aus seinem hohen Berufe, dessen Herrlichkeit noch höher ist als selbst die des Moses (3, 1—18). Diesem Amte dient er mit allem Freimut und aller Entschlossenheit (4, 1—12); dabei ist sein Blick auf die dereinstige Auferstehung und Verklärung gerichtet (4, 13—5, 10). Da Gott ihm den Auftrag und die Macht verliehen hat, den Menschen die Frucht des Erlösungswerkes zuzuwenden, so verkündet er mit seinen Gefährten überall in

selbstverleugnender Liebe das Evangelium und bietet allen die Versöhnung mit Gott an (5, 11—6, 10). Darum sollen die Korinther sich vor heidnischer Unzucht und vor Götzendienst hüten (6, 11—7, 1). Im übrigen hofft er von ihnen das Beste (7, 2—16).

II. Die Kollekte für die Christengemeinde zu Jerusalem (8, 1—9, 15).

Der bewundernswerte Eifer der mazedonischen Christen soll für die Gläubigen in Achaia ein Ansporn zu ähnlicher Opferwilligkeit sein (8, 1—15). Das Liebeswerk, das sie unter der Leitung des Titus und seiner Begleiter zum Abschluß bringen mögen (8, 16—24), wird den Segen Gottes auf sie herabrufen (9, 1—15).

III. Auseinandersetzung des Apostels mit seinen Gegnern (10, 1—13, 10).

Die Korinther sollen ihn nicht zwingen, bei seinem bevorstehenden Besuche kraftvoll aufzutreten (10, 1—6); er ist wahrlich nicht geringer als gewisse andere Leute, die sich in sein gottgesegnetes Missionsgebiet eindrängen (10, 7—18). Während er durch den freiwilligen Verzicht auf seinen Lebensunterhalt sich nichts vergeben hat (11, 1—15), wird er in keinem natürlichen Vorzuge von seinen Gegnern übertroffen, wohl aber übertrifft er sie in apostolischen Arbeiten, in Verzückungen und Offenbarungen (11, 16—12, 18). Bei seinem bevorstehenden Besuche in Korinth wird er gegen die hartnäckigen Sünder streng vorgehen; darum mögen sie sich durch diesen Brief warnen lassen (12, 19—13,10).

Der Brief *schließt* mit einer allgemeinen Mahnung, dem Gruß und Segenswunsch (13, 11—13).

Der beredteste Zeuge für die *Echtheit* des Briefes ist sein dargelegter Inhalt und seine bewegte, teilweise fast leidenschaftliche Sprache. Die hingebende Liebe und den feurigen Eifer, die klare Beurteilung der konkreten Verhältnisse und ein über den Rahmen des Natürlichen hinausgerücktes inneres Geistesleben, die den Apostel Paulus charakterisieren, finden wir auch in dem Verfasser des zweiten Korintherbriefes wieder. Kein Brief ist so persönlich wie dieser. Daher auch die vielen Anspielungen, die nicht alle klar verständlich sind. Eben daraus erklärt sich auch, daß der Brief in alter Zeit nicht so viel verwertet worden ist. Immerhin

ist es möglich, daß schon Klemens Romanus in Erinnerung an 2 Kor 11, 22 ff. der Verfolgungen Pauli gedenkt[1], daß Polykarp darauf Bezug genommen[2] und der Brief an Diognet den Gedanken vom Leben nicht nach dem Fleische in Anlehnung an 2 Kor 10, 3 gibt[3]. Zweifellos erscheint der Gebrauch des Briefes bei Theophilus[4], Hippolyt[5], und besonders bei Irenäus[6], der ihn ausdrücklich als „zweiten Brief" an die Korinther einführt. Dasselbe tun Klemens Alexandrinus[7], Tertullian[8], das Muratorische Fragment und die alten Übersetzungen. Auch Marcion hat ihn anerkannt, ebenso wie andere Irrlehrer.

So ist denn auch bei dem zweiten Korintherbriefe nicht die Echtheit, sondern die *Einheitlichkeit* in Frage gestellt worden. Neben kühnen Zerstückelungen, wie sie namentlich von Halmel[9] vorgenommen wurden, hat man einzelne Teile auszuscheiden versucht[10] oder auch ein kurzes Stück als nachträgliche Interpolation erklärt[11]. Am meisten hat noch die Ansicht von Hausrath[12] Beifall gefunden, daß in den letzten vier Kapiteln (10—13) der Zwischenbrief erhalten sei, oder aber (nach Krenkel und Windisch) ein selbständiger Brief, der später als Kap. 1—9 geschrieben wurde[13]. Von all diesen Hypothesen wäre die von Hausrath an sich die verlockendste. Allein wenn man genauer zusieht, erkennt man doch, daß der Zwischenbrief anders ausgesehen haben muß als Kap 10—13 (u. a. muß in ihm von dem Beleidiger des Apostels die Rede gewesen sein). Und solche Hypothesen sind auch gar nicht notwendig, wenn man bedenkt, daß der umfangreiche 2 Kor nicht an einem Tage geschrieben worden ist, daß der bewegliche Geist das Apostels den klaren Gedankenfluß wiederholt unterbricht, und daß der Ton namentlich dann leicht in Schärfe um-

[1] Vgl. Ad Cor. 5, 6, speziell die Angaben φυγαδευθείς und λιθασθείς, und 2 Kor 11, 25. 33.
[2] Vgl. Ad Phil. 2, 2 und 2 Kor 4, 14; 6, 1 und 2 Kor 8, 21 (Spr 3, 4); 6, 2 und 2 Kor 5, 10.
[3] 5, 8; vgl. 5, 13 und 2 Kor 6, 10.
[4] Ad Autol. I, 2. 7; III, 4 und 2 Kor 5, 4; 7, 1; 11, 19.
[5] Philosoph. V, 8 und 2 Kor 12, 2—4.
[6] Haer. III, 7, 1 und 2 Kor 4, 4; IV, 28, 3 und 2 Kor 2, 15. 16.
[7] Strom. IV, 16, 100 und 2 Kor 2, 14; 3, 14.
[8] De pud. 13 und 2 Kor 2, 5—11.
[9] Der zweite Korintherbrief des Apostels Paulus, Halle 1904.
[10] *H. Preisker* (Theol. Blätter 5 [1926] 154—157) will z. B. aus Kap. 8 und 2, 14—7, 4 einen Kollektenbrief machen.
[11] So 6, 14—7, 1 von *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 87.
[12] Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther, Heidelberg 1870.
[13] Auch *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 98 ff. zeigt dafür, gegenüber der früheren Ansicht, gewisse Sympathie.

schlägt, wenn Paulus auf seine bösartigen Gegner zu sprechen kommt (vgl. etwa Röm 16, 17—20; Phil 3, 2 ff.).[1]

Da der Apostel ein Interesse daran hatte, die Wirkung seines zweiten Schreibens in Korinth sich entfalten zu lassen, so ist es wohl begreiflich, daß er inzwischen von Mazedonien aus *Illyrien* besucht habe, wovon im Römerbriefe (15, 19) die Rede ist. In Korinth verweilte er diesmal drei Monate (Apg 20, 2. 3).

§ 17. Der Römerbrief[2].

Kommentare: Des hl. *Thomas v. Aquin* Kommentar zum Röm (übers. von *Fahsel*), Freiburg 1927; *Reithmayr*, Commentar zum Briefe an die Röm, Regensburg 1845; *Ad. Maier*, Comentar zum Röm, Freiburg 1847; *Bisping* (3. Aufl. 1870); *Schaefer*, Erklärung des Briefes an die Röm, Münster 1891; *Cornely* (Cursus 1896); *Ad. Schulte*, Der Brief an die Röm, Regensburg 1897; *Toussaint*, Épîtres de s. Paul II: L'épître aux Romains, Paris 1913; *Lagrange*, S. Paul, Épître aux Romains[4], Paris 1931; *Sickenberger* (oben S. 107); *Gutjahr*, Der Brief an die Röm, Graz 1923—27; *Bardenhewer*, Der Röm des hl. Paulus, Freiburg 1926; — *Godet*, Commentar zum Briefe an die Röm[2] (deutsch von *Wunderlich*), Hannover 1892; *Zahn* (VI[3], durchgesehen von *Fr. Hauck*) 1924; *B. Weiß* (Meyer IV[9]) 1899; *Lietzmann* (Handbuch[3] 8) 1928; *Jülicher* (J. Weiß-Bousset II[3] 223 ff.); *Kühl*, Der Brief des Paulus an die Röm, Leipzig 1913; *K. Barth*, Der Röm (5. Abdruck der neuen Bearbeitung), München 1929; *Th. Haering*, Der Röm des Apostels Paulus, Stuttgart 1926; *Althaus* (Das NT Deutsch II, 6) 1932.

Schon längst hegte Paulus die Sehnsucht, nach Rom zu kommen, um die christliche Gemeinde zu besuchen und ihr „von geistiger Gabe etwas mitzuteilen". Jedoch stets ist er durch die Fülle der Aufgaben verhindert worden (Röm 1, 10—13). Da er aber nunmehr in seinem bisherigen Arbeitsfeld nicht mehr Genüge findet, will er bis nach Spanien vordringen und „auf der Durchreise" Rom besuchen (15, 22—24). Zunächst freilich muß er nochmals nach Jerusalem gehen, um den reichen Ertrag der Sammlungen in Mazedonien und Griechenland zu überbringen (vgl. Apg 19, 21; 1 Kor 16, 4 f.; 2 Kor 8—9). All diese sich gegenseitig ergänzenden Angaben zeigen, daß der Röm während des dreimonatlichen Aufenthaltes in Korinth geschrieben worden ist. Damit stimmt auch die Empfehlung der Diakonissin Phöbe aus Kenchreä, der östlichen Hafenstadt von Korinth[3], überein, sowie

[1] Vgl. dagegen namentlich *Golla* (oben S. 114 A. 1) 78 ff.

[2] Die schon zur Zeit des Origenes nachweisbare und in G sich findende Auslassung der Worte ἐν Ῥώμῃ (1, 7. 15) geht wohl auf Marcions Verstümmelung des Textes zurück.

[3] Der Versuch von *W. Michaelis* (Kenchreä, in: ZntW 25 [1926] 144—154), ein Kenchreä in Kleinasien anzunehmen und damit den Röm etwa nach Ephesus zu verlegen, ist wenig überzeugend.

die Erwähnung des Caius (16, 23), der als „Gastfreund" des Apostels und der ganzen Gemeinde (vgl. 1 Kor 1, 14) genannt wird. Dazu paßt ferner der Umstand, daß Timotheus und So(si)-pater, die nach Apg 20, 4 in der Begleitung Pauli Korinth verlassen haben, Grüße auftragen (Röm 16, 21). Die Abfassung ist somit für die *ersten Monate des Jahres* 58 anzunehmen, denn Ostern feierte der Apostel bereits auf der Rückreise in Philippi, bis Pfingsten aber wollte er in Jerusalem sein (Apg 20, 3. 6).

Daß Paulus gerade mit Rom in Verbindung treten wollte, liegt an der Bedeutung dieser Stadt. Rom war der Mittelpunkt der damaligen Welt, von Rom aus war die Einheit des weiten römischen Reiches geschaffen worden. Wenn der Apostel überhaupt gern die Zentralen des Verkehrs und des Lebens aufsuchte, konnte er an Rom nicht vorbeigehen. Wenn irgendwo, so mußte hier das Christentum festen Fuß fassen, um die Welt erobern zu können. In Rom zu wirken war darum ein wesentliches Anliegen seines universalen Heidenapostolates, obwohl er sonst nach dem Grundsatz handelte, „nicht auf fremdem Grunde" aufzubauen (Röm 15, 20).

Rom besaß nämlich bereits eine blühende Gemeinde, deren „Glaube in der ganzen Welt gerühmt wird" (Röm 1, 8). Wir wissen aber über die Anfänge des Christentums in Rom nichts Genaueres und sind auf Vermutungen angewiesen. Es gab dort eine ansehnliche Zahl von Juden, besonders seit der Zeit, da Pompejus viele als Sklaven hingeschafft und dann wieder freigelassen hatte. Auch das Proselytenwesen hatte sich in Rom wie überall entwickelt[1]. So kann man wohl annehmen, daß Juden und Proselyten aus Rom, die zur Feier des Pfingstfestes nach Jerusalem gekommen waren[2], daselbst den christlichen Glauben angenommen und dann den ersten Samen in ihre Heimat gebracht haben. Der Kreis der so entstandenen Gemeinde wird sich bei dem lebhaften Schiffsverkehr zwischen Phönizien, Cypern und Rom, namentlich auch durch Ankömmlinge, die den Verfolgungen in Jerusalem und der Umgegend entgehen wollten, bald erweitert haben. Da aber ihr Zustand nach dem Röm ein sehr günstiger

[1] Wir kennen neun Synagogen in Rom. Vgl. *Bludau*, Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert, in: Der Katholik 1903, I, 113—134; 193—229; *J. B. Frey*, Les Communautés juives à Rome aux premiers temps de l'église, in: Recherches de science religieuse 20 (1930) 269—297; 21 (1931) 129—168; *ders.*, Le judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Église, in: Biblica 12 (1931) 129—156.

[2] Apg 2, 10 ist das οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι wohl in diesem Sinn zu verstehen.

gewesen sein muß (vgl. außer 1, 8 auch 15, 14), liegt es nahe anzunehmen, daß hier bereits eine hervorragende Persönlichkeit gewirkt hat. Wenn man bedenkt, daß die Apostel nach Samaria zwei aus ihrer Mitte (Petrus und Johannes) sandten, um das entstehende Christentum zu festigen (Apg 8, 14 ff.), und daß Barnabas in ähnlicher Lage nach Antiochien geschickt wurde (Apg 11, 22), wäre es wohl verständlich, daß man sich auch der bedeutungsvollen Metropole annahm, als günstige Nachrichten über die Ausbreitung des Christentums nach Jerusalem drangen. Natürlich kommt dann nur Petrus in Frage, dessen Anwesenheit in Rom durch Klemens von Rom[1], den Martyrer Ignatius[2], den Bischof Dionysius von Korinth[3] (um das Jahr 170), Irenäus[4], den Presbyter der römischen Kirche Caius[5] und die vielen Inschriften und liturgischen Quellen sicher verbürgt ist[6]. Freilich läßt sich der Zeitpunkt der ersten Ankunft nicht sicher bestimmen. Eine von Eusebius[7], Hieronymus[8] und Orosius[9] überlieferte Nachricht weist auf das zweite Jahr der Regierung des Kaisers Claudius (42) hin. Man bringt sie gern mit der unbestimmten Nachricht der Apg (12, 17) in Zusammenhang, daß Petrus nach der wunderbaren Befreiung aus der Hand des Agrippa sich an einen andern Ort (εἰς ἕτερον τόπον) begeben habe. Auf jeden Fall ist es unmöglich, daß Petrus sich damals schon für längere Zeit in Rom niedergelassen habe. Denn er ist später (49) wieder in Jerusalem. Und auch Paulus setzt weder im Röm[10] noch in den von Rom aus geschriebenen Gefangenschaftsbriefen seine Anwesenheit voraus. Diese Tatsache mag die Veranlassung zu der von Harnack[11] in ihrer Bedeutung wohl überschätzten Bemerkung des Heiden bei Macarius Magnes (Porphyrius) geworden sein[12], daß Petrus die

---

[1] Ad Cor. 5, 4.
[2] Ad Rom. 4, 3.
[3] Bei *Eusebius*, H. e. II, 25, 8.
[4] Haer. III, 1, 1; 3, 3.
[5] Bei *Eusebius*, H. e. II, 25, 7.
[6] Vgl. *Lietzmann*, Petrus und Paulus in Rom², Berlin-Leipzig 1927.
[7] Chronikon, ed. *Karst* (Die griech. christl. Schriftsteller. Eusebius V, Leipzig 1911) 214; Hist. eccl. II, 13—15. 17, 1.
[8] De viris ill. 1.
[9] Hist. adv. pagan. VII, 6.
[10] Auf dem Umwege einer merkwürdigen Übertreibung würde durch Röm 16, 17—20 die Anwesenheit Petri vor Abfassung des Röm in Rom erwiesen oder befürchtet sein, wenn Ed. Meyer und Lietzmann recht hätten. Vgl. oben S. 103 A. 2; 109 A. 1.
[11] Theol. Literaturzeitung 27 (1902) 604; Kritik des NT von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrh., in: TU 37, 4 (Leipzig 1911) 120.
[12] Apocriticus III, 22; bei *Harnack* a. a. O. 56.

Schäflein (in Rom) kaum einige Monate geweidet habe. Das Edikt des Kaisers Claudius, das die Juden aus Rom verbannte[1], kann auch die Judenchristen und somit vielleicht den Petrus getroffen haben. Denn die „Juden" Aquila und Priscilla, die deshalb Rom verlassen mußten, sind nach ihren Beziehungen zu Paulus und als Erprobte im Glauben (vgl. bes. Röm 16, 3 ff.; Apg 18, 24—26) bei ihrer Ankunft in Korinth wohl schon Christen gewesen[2]. Natürlich kann Petrus auch schon vorher aus Rom wieder fortgegangen sein.

Wenn nun auch nach der Aufhebung dieses Ediktes durch Nero verbannte Judenchristen nach Rom zurückkehrten (vgl. Röm 16, 3), so ist dennoch anzunehmen, daß zur Zeit des Röm die *Judenchristen nur die Minderheit der römischen* Gemeinde bildeten[3]. Dies um so mehr, als während der Wirksamkeit des Ediktes Neubekehrungen nur unter den Heiden zu machen waren. Man erwäge ferner, wie die Juden fast überall, in Jerusalem und in der Zerstreuung, sich ablehnend gegen das Evangelium verhielten, und man wird gerade in Rom eine Ausnahme von dieser Regel mehr als unwahrscheinlich finden. So bezeugen die Juden nach der Apg (28, 22) auch selbst, daß sie anscheinend vom Christentum nicht viel wissen. Wie sollte denn sonst auch Paulus dazu kommen, gerade im Römerbriefe in so tief bewegter Weise über die geringe Zahl derer, die aus Israel gläubig geworden sind, zu klagen (9, 3 ff. 27 ff. 33; 10, 16—21; 11, 4 ff.)! Dazu tritt des weiteren, daß er die Römer „allen Völkern" beizählt (1, 5. 6) und ferner in Rom ein ihm als Heidenapostel besonders zugeteiltes Missionsgebiet sieht (1, 13). Man denke auch an die Art und Weise, wie 15, 16. 18 vom Heidenapostolate die Rede ist. Ebenso läßt 16, 4 die Gegenüberstellung der eigenen Person und der πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ἐθνῶν erwarten, daß die römischen Christen in der Mehrzahl

[1] *Suetonius,* Vita Claudii 25: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Vgl. dazu *Batiffol,* Urkirche und Katholizismus, Kempten und München 1910, 19 f. Nach *Orosius* (Hist. VII, 6, 15) fand dies im 9. Jahre des Claudius = 49/50 statt. Die Nachricht ist vielfach bezweifelt worden, findet aber in der Gallio-Inschrift (vgl. oben S. 90) und Apg 18, 2 eine volle Bestätigung. Vgl. *Deißmann* Paulus ²222 f.

[2] Vgl. *R. Schumacher,* Aquila und Priscilla, in: Theologie und Glaube 12 (1920) 86—99.

[3] Dieses ist die Anschauung der meisten katholischen Erklärer des Römerbriefes, mit denen u. a. übereinstimmen: *Weizsäcker, Godet, B. Weiß, O. Pfleiderer, Harnack, Barth, Jülicher, Clemen, Kühl, Feine.* Demgegenüber denken hauptsächlich an Judenchristen *Baur, Mangold, Holsten, Zahn, Spitta, Kellner,* Das Judentum in der Urkirche, speziell in Rom, in: Historisch-politische Blätter 150² (1912) 120—131.

zu den Kirchen der ἔθνη gehörten. Vgl. auch 11, 13. Daß jedoch Judenchristen nicht auszuschließen sind, liegt in der Natur der Sache, wenn auch im einzelnen schwer festzustellen ist, welche Ausführungen im Briefe gerade auf sie berechnet sind.

Gerade in den Jahren, in denen Galatien und Korinth von Judaisten aufgesucht und beunruhigt wurden, war Rom diesen glücklicherweise unzugänglich. Darin dürfte ein Hauptgrund gelegen sein, weshalb daselbst keine ähnlichen Bewegungen Unheil anrichten konnten[1]. So ist der Brief eine zwar ergreifende, aber leidenschaftslose Darstellung des paulinischen Evangeliums.

Der *Inhalt* ist durchsichtig. Der Brief zerfällt in zwei Hauptteile. Der erste 1, 16—11, 36 ist lehrhaft, der zweite 12, 1—15, 13 besteht aus Ermahnungen.

Im *Eingang* spricht der Apostel nach der Begrüßung (1, 1—7) der römischen Gemeinde seine Teilnahme und seine Anerkennung aus (1, 8—15).

I. Die Rechtfertigung durch Jesus Christus (1, 16—11, 36).

1. *Notwendigkeit der Rechtfertigung für die gesamte Menschheit* (1, 16—3, 20). Die Heiden sind dem Zorne Gottes verfallen, weil sie trotz der Möglichkeit der Erkenntnis des wahren Gottes in sinnlosen Götzendienst (1, 18—23) und zur Strafe dafür in die schmählichsten Laster versunken sind (1, 24—32). Ebenso sind auch die Juden dem göttlichen Zorne anheimgegeben. Denn der Urteilsspruch Gottes, daß jeder Sünder des Todes und der Verdammung schuldig ist, gilt auch den Juden, da sie ebenfalls Sünder sind (2, 1—24). In dieser Sündhaftigkeit vermag auch das Bundeszeichen nicht vor Gottes Strafgerechtigkeit zu schützen (2, 25—29). Wohl erfreuen sich die Juden gewisser Vorrechte vor den übrigen Völkern (3, 1—8), sind aber durch ihre Sündhaftigkeit deren verlustig geworden (3, 9—20).

2. *Der Weg zur Rechtfertigung* (3, 21—4, 25). Für alle, Juden und Heiden, ist gleichmäßig Rat geschaffen worden, indem ihnen durch den lebendigen Glauben an Christus die zum Heile führende Rechtfertigung verliehen wird als ein freies Gnadengeschenk, dessen Kaufpreis Christus durch sein Blut bezahlt hat (2, 21—31).

[1] Die eine scharfe Wendung am Schluß (16, 17—20) hat nur den Charakter einer Warnung, beweist aber nichts für bereits vorhandene Gefahren in der Gemeinde. Vgl. auch oben S. 122 A. 10.

Schon die atl Heilsgeschichte zeigt, daß die wahre Gerechtigkeit aus der Gnade und dem Glauben stammt (4, 1—25).

3. *Die herrlichen Früchte der Rechtfertigung* (5, 1—8, 39). Die Gerechtfertigten haben den Frieden mit Gott und die Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit (5, 1—11). Kam durch den ersten Stammvater, Adam, Sünde und Tod über das Menschengeschlecht, so durch den zweiten, Christus, Leben und Gerechtigkeit (5, 12—21). Die Gerechtfertigten sind sodann durch die Taufe der Sünde abgestorben und mit Christus zu einem neuen geistigen Leben auferstanden (6, 1—14), um fürderhin nicht mehr der Sünde, sondern Gott zu dienen (6, 15—23). Die Christen stehen auch nicht mehr unter der Herrschaft des mosaischen Gesetzes (7, 1—6). Das Gesetz gab zwar durch Reizung der bösen Begierlichkeit gar vielfach Anlaß zur Sünde; aber es rief auch das Schuldbewußtsein wach und weckte die Sehnsucht nach einer Erlösung (7, 7—25). Im Besitze der heiligmachenden Gnade und getragen vom Geiste Gottes sind die Christen imstande, die Forderungen des göttlichen Gesetzes zu erfüllen (8, 1—11) und haben als Kinder Gottes ein Anrecht auf das Erbe des Himmelreiches (8, 12—30). So gibt es denn nichts mehr, was dem ewigen Heile der Christen Eintrag tun könnte (8, 31—39).

4. *Stellung der Juden zur Rechtfertigung* (9, 1—11, 36)[1]. Die gegenwärtige Verstoßung Israels widerspricht nicht den dem Volk einst gegebenen göttlichen Verheißungen. Denn die leibliche Nachkommenschaft Abrahams gewährt kein Anrecht auf den Bundessegen, vielmehr beruft Gott nach freier Auswahl, wie aus der ganzen Bundesgeschichte hervorgeht und wie dies auch in dem natürlichen Hoheitsrechte Gottes gegenüber dem Menschen begründet ist (9, 1—29). Die Juden sind mit ihrem Eifer ohne Einsicht selbst schuld an ihrer Verwerfung, weil sie sich der Anordnung Gottes nicht unterwerfen, indem sie durch eigene Werke, statt durch den Glauben an Jesus Christus gerecht sein wollen (9, 30—10, 21). Indes ist nicht ganz Israel verworfen. Wie Paulus haben auch viele von seinen Landsleuten die Gnade gefunden (11, 1—10). Die zeitweilige Verblendung des größeren Teiles der Juden ist zugelassen, damit der Glaube der Heiden sie zur Bekehrung antreibe (11, 11—24). Sind die Heiden in die Kirche eingegangen, dann wird ganz Israel Aufnahme finden

[1] Vgl. zu diesem Abschnitt *Fr. W. Maier*, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9—11, in: Bibl. Zeitfragen 12, 11—12, Münster 1929.

(11, 25—32). Das ist ein Geheimnis der Weisheit Gottes, das man nur bewundern, nicht durchdringen kann (11, 33—36).

II. Die sittlichen Pflichten des Christen (12, 1—15, 13).

Der Apostel zeichnet das Bild des wahren Christen, indem er die Pflichten gegen Gott (12, 1—8), gegen den Nächsten (12, 9—13, 10) und gegen sich selbst anführt (13, 11—14), die insgesamt in dem einen Gebote der Liebe bestehen und erfüllt werden. Sodann mahnt er zu schonender Rücksichtnahme auf die Schwachen im Glauben (14, 1—23)[1]. Die Christen sollen überhaupt nicht so sehr sich als den Nächsten im Auge haben, wie auch Christus nicht für sich, sondern für uns gelebt hat (15, 1—13).

Im *Schluß* begründet Paulus nochmals sein Schreiben an die römische Gemeinde (15, 14—33), grüßt die Reihe seiner Bekannten (16, 1—16), schiebt eine scharfe Warnung vor Irrlehrern ein (16, 17—20) und bestellt Grüße von Mitarbeitern (16, 20—23). Das Ganze krönt eine herrliche Doxologie (16, 25—27).

Der äußere Anlaß, daß Paulus gerade jetzt an die römische Gemeinde schreibt, ist die Hoffnung des baldigen Besuches. Die Römer sollen genau wissen, wie sein Evangelium aussieht und warum er zu ihnen kommen will. Darum ist der Röm auch wirklich ein Brief und keine Kunstepistel[2]. Aber freilich, der Inhalt geht gleichzeitig ins Allgemeine und Grundsätzliche, so daß das Interesse für die einzelne Gemeinde fast wieder zurücktritt. Und darum darf man den tiefsten Grund für die Abfassung eines so bedeutungsvollen Schreibens an die Gemeinde der Metropole in dem *apostolischen Berufsbewußtsein* erblicken, *in besonderer Weise gerade zur Verkündigung des Evangeliums an die Heiden von Gott bestimmt zu sein.* Daß dabei auch eine Warnung vor Überhebung gegenüber dem ehemals auserwählten Volke (vgl. etwa 11, 20) ausgesprochen wird, ist wohl verständlich. Aber das Entscheidende ist doch die Frohbotschaft von der „Gotteskraft zum Heil für jeden, der glaubt, für den Juden zunächst und für den Griechen" (1, 16). Und Paulus schreibt nach 15, 15 f. „kraft der von Gott mir verliehenen Gnade, damit ich Diener Jesu Christi für die Heiden sei". Solch inneres Drängen des Berufes bedarf, um sich zu betätigen, keines andern Anstoßes als des Gedankens an den bevorstehenden Besuch. Und die günstige Gelegenheit, in der

[1] Vgl. dazu *Rauer* (oben S. 112 A. 1).
[2] Vgl. oben S. 78.

nach Rom reisenden Diakonissin Phöbe eine zuverlässige Überbringerin des Schreibens zu haben, wird von Paulus gern benutzt[1].

So zeigt der Röm ein Bild des Verfassers, das sich mit dem uns bekannten des Heidenapostels völlig deckt. Auch die nahe Berührung mit dem Gal läßt an Paulus als Verfasser denken. Daß hier natürlich formelle Unterschiede bestehen, erklärt sich aus der scharf antijudaistischen Einstellung des Gal. Demgegenüber fließt im Röm der Strom der Entwicklung ruhiger und zeigt die Sprache keine innere Erregung. Aber die dialektische Form und das charakteristische Durchbrechen des Satzgefüges in Anakoluthen, wenn Gedanken und Empfindungen auf Verstand und Herz in reicher Fülle eindringen, hat das eine wie das andere Schreiben aufzuweisen.

Bei der Bedeutung des Röm ist es begreiflich, daß die äußere Bezeugung reichlich fließt. Gewiß nicht zufällig stimmt Klemens Romanus[2] in der Aufzählung der von den Christen zu meidenden Sünden mit Röm 1, 29—32 auffallend überein. Ignatius[3] und Polykarp[4] bedienen sich mancher Ausdrücke, die im Röm in gleicher oder ähnlicher Form vorkommen. Eigentliche Zitate finden wir schon bei Theophilus von Antiochien[5] und in dem Briefe der Kirchen von Vienne und Lyon[6]. Die Gnostiker Valentinus, Herakleon, Basilides, Ptolemäus, die Ophiten und Marcion haben

[1] Die zahlreichen Hypothesen über Veranlassung und Zweck des Röm gehen teils von irrigen Voraussetzungen aus, teils verallgemeinern sie einen einzelnen richtigen Gesichtspunkt, teils verbinden sie mehrere Gesichtspunkte in verschiedenartiger Zusammenstellung. So denken manche an Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen (*Augustinus, Estius, Cornelius a Lap., Calmet, Hug*); andere sprechen von der Absicht, „Prärogative, welche das Judentum in exklusivster Weise geltend machte und deren Anerkennung zur förmlichen Aufhebung des Christentums genötigt haben würde", zu bekämpfen (*Aberle, Eichhorn, Val. Weber*) oder umgekehrt von der Ablehnung einer hochmütigen Überhebung der römischen Gemeinde gegenüber dem Judentum (*Feine*). Andere denken an das Ziel, das paulinische Evangelium bei Judenchristen, denen die Zunahme der Heidenchristen bedenklich erschienen sei, zu rechtfertigen (*Baur, Hilgenfeld, Volkmar*, ähnlich *Holsten, O. Pfleiderer, Lipsius*), oder an Beseitigung von Bedenken gegen die Lehre vom Glauben seitens einer judenchristlichen Mehrheit (*Mangold, Zahn*), an Widerlegung judaistischer Agitatoren (*E. Grafe, Schürer, Weizsäcker, Kühl*), womöglich gar in der Form, daß Petrus der gefürchtete Gegenspieler sei (*Ed. Meyer, Lietzmann*), dem das „diplomatische Meisterstück ersten Ranges" entgegengestellt wird. Eine Verbindung mehrerer Zwecke wird z. B. von *Jülicher* (Einleitung[7] 116) in der Form vorgenommen, P. wolle seinen Besuch ankündigen, falsche Vermutungen über sein Motiv zerstreuen, den Besuch vorbereiten, indem er sein Evangelium darlegt, von dem die römischen Christen noch keine klare Vorstellung haben.

[2] Ep. ad Cor. 35, 5. 6.

[3] Ad Smyrn. 1, 1 und Röm 1, 3. 4; ad Eph. 10, 2 und Röm 4, 20.

[4] Ad Phil. 6, 2 und Röm 14, 10. 12.

[5] Ad Autol. III, 14 und Röm 13, 7. 8.

[6] Bei *Eusebius*, H. e. V, 1, 6 und Röm 8, 18.

ihn benutzt[1]. Ausdrücklich als Brief Pauli an die Römer (Paulus scribens ad Romanos) zitiert ihn Irenäus[2]. Die alten Übersetzungen, das Muratorische Fragment[3], Klemens von Alexandrien[4], Origenes, der älteste Erklärer, und Tertullian[5] setzen die Reihe der Zeugen fort. Bei solch gewichtiger innerer und äußerer Bezeugung ist bis auf vereinzelte Ausnahmen[6] die Echtheit des Röm allgemein anerkannt.

Die Kapitel 1—8 bilden ein so einheitliches geschlossenes Ganze in genau verfolgbarem Fortschritt der Gedankenentwicklung, daß auch an der *Unversehrtheit* dieses Teiles keine Zweifel erhoben worden sind. Anders steht es um die Kapitel 9—16, besonders aber um 15 und 16. Bereits *Marcion* hat neben einer Anzahl von andern Versen die beiden Schlußkapitel gestrichen. Wenigstens ist es durchaus wahrscheinlicher, daß er nicht nur die Schlußdoxologie (16, 25—27), sondern die beiden Kapitel selbst beseitigte, und daß die lateinischen Handschriften, die sie nicht bieten (dg), unter marcionitischem Einfluß stehen[7]. Die Bestreitung der Echtheit von Kap. 15 und 16 lebte mit *Semler* (1769) und *Paulus* (1801) wieder auf. Heute steht weniger die Echtheit in Frage als die ursprüngliche Zugehörigkeit von Kapitel 16 zum Röm. Man findet es namentlich auffallend, daß hier so viele Einzelgrüße bestellt werden, während die römische Gemeinde bisher Paulus unbekannt war. Und da Ephesus ein Zentrum paulinischer Tätigkeit gewesen ist, ferner Aquila und Priscilla sowie Epänetus, der „Erstling Asiens für Christus" genannt sind (16, 3. 5), so denkt man gern an einen Brief nach Ephesus, der auf irgendeine Weise mit dem Röm verbunden wurde[8]. Jedoch leidet diese Hypothese

[1] Vgl. *Irenaeus*, Haer. I, 3, 4; *Hippolyt*, Philosoph. VI, 35, VII, 25; V, 7; *Epiphanius*, Haer. XXXIII, 6 und *Tertullian*, Contra Marc. V, 13. 14.

[2] Haer. III, 16, 3. 9 und Röm 1, 1 ff.; 5, 17.

[3] Zeile 44 ff.: ... Romanis autem ... prolexius scripsit.

[4] Strom. III, 4, 39 und Röm 3, 8.

[5] Scorp. 13 und Röm 5, 11; 8, 17. 35; adv. Praxeam 13 und Röm 9, 4.

[6] Im Anschlusse an *Evanson* (The dissonance of the four Evangelistes, Ipswich 1792) und *Bruno Bauer* (Kritik der paulinischen Briefe, Berlin 1852) haben *Steck* (Der Gal 359 ff.) und *Völter* (Paulus und seine Briefe 135—228) die Echtheit bestreiten wollen. *Völter* glaubt nachweisen zu können, daß nur einige Abschnitte echt seien. *Spitta* (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, Göttingen 1901) will, seiner sonstigen Neigung entsprechend, ebenfalls den Röm zerstückeln und ihn aus zwei echten paulinischen Briefen zusammengearbeitet sein lassen, einem längeren (1, 1—11, 36; 15, 8—33; 16, 21—27) und einem kürzeren unvollständigen (12, 1—15, 7; 16, 1—20). Vgl. dagegen *Bludau*, Theol. Revue I (1902) 449—454; *Feine*, Der Röm, Göttingen 1903.

[7] Vgl. *Harnack*, Marcion[2], Leipzig 1924, 48 f. 164* f. (der aber das Fehlen der beiden Kapitel schon in vormarcionitischer Zeit annimmt).

[8] Seit *David Schulz*, Theol. Studien und Kritiken II (1829) 609 f. *Deißmann*

an unerträglichen Schwierigkeiten. Es ist schwer zu glauben, daß Paulus einen Brief geschrieben hätte, der fast nur aus Grüßen besteht. Und wenn man auch einige Beispiele derartiger Briefe in den Kreisen schlichter Leute feststellen kann[1], so wird man Paulus solch inhaltsarme Ausführungen nicht zutrauen. Man kann auch keinen einleuchtenden Grund dafür anführen, daß dieser kleine Epheserbrief mit dem Röm verbunden worden ist. Dagegen lassen sich die Bedenken gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit des Kapitels zum Röm durchaus beheben. Bei dem lebhaften Verkehr zwischen Asien und Rom ist es wohl verständlich, daß manche asiatischen Christen in der Hauptstadt anwesend sind, zumal nach der Aufhebung des Verbannungsediktes Judenchristen wie Aquila und Priscilla nach Rom zurückgekehrt sein werden. Dann ist es aber auch durchaus erklärlich, daß Paulus in einer Gemeinde, die ihm persönlich unbekannt ist, aller jener Personen gedenkt, die ihm irgendwie schon nähergetreten sind, oder von denen er wenigstens schon Gutes gehört hat. So konnte er sich um so leichter bei der fremden Gemeinde einführen. Es ist auch wohl zu beachten, daß eine ganze Anzahl der Namen aus Kap. 16 gerade für Rom zu belegen sind. Gewiß lassen sich auch anderweitig manche Namen nachweisen, aber es ist doch für einen Mittelpunkt wie Rom sehr bezeichnend, daß eine solche Fülle von griechischen, römischen und jüdischen Namen gemeinsam zu finden ist. Und schließlich ist der Gruß von „*allen* Gemeinden Christi" (16, 16) in dem Augenblick am leichtesten verständlich, wo Paulus „gewissermaßen sein ganzes Lebenswerk zusammenfaßte, und einer Gemeinde gegenüber, die ihm wie ein Haupt gegenüber den andern erschien[2]."

Eine besondere Stellung nimmt die Schlußdoxologie (16, 25—27)

(Licht vom Osten⁴ 199 f.; Paulus² 193) denkt an den Brief nach Ephesus, der im Kopialbuch mit dem Röm zusammengeschrieben worden ist. *Feine* (Die Abfassung des Phil in Ephesus, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 20, 4, Gütersloh 1916, 121—149) macht folgende merkwürdige Kombination: Phöbe reiste über Ephesus nach Rom, dabei wurde der Röm zuerst in Ephesus gelesen, und Kap. 16 ist ein Blatt, das Paulus für seine ephesinischen Freunde beilegte. *Michaelis* (Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus 85 ff.) kombiniert dahin, daß Röm 16 in Philippi zur Zeit Apg 20, 6 nach Ephesus geschrieben worden sei. Andere (vgl. *Frey*, Die letzten Lebenstage des Paulus, Gr.-Lichterfelde 1910 39 ff.) denken an ein Fragment eines kleineren Röm, den P. nach seiner ersten römischen Gefangenschaft geschrieben hat; *Erbes* (Zeit und Ziel der Grüße Röm 16, 3—15 und der Mitteilungen 2 Tim 4, 9—21, in: ZntW 10 [1909] 128—147) an ein Begrüßungsbillett von Puteoli aus. Vgl. zum Ganzen *R. Schumacher*, Die beiden letzten Kapitel des Röm, in: NtA 14, 4 (Münster 1929).

[1] Vgl. *Deißmann*, Licht vom Osten⁴ 199.

[2] *K. Holl* in: Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wissenschaften 1921, 2, 924 A. 1.

ein. Sie ist besonders stark verdächtigt worden, sei es, daß sie als spätere Fälschung aus marcionitischen Kreisen aufgefaßt wird, sei es, daß sie von einem Sammler der paulinischen Briefe, der den Röm im zweiten Jahrhundert ans Ende stellte, als Abschluß der Sammlung angehängt worden sein soll. In Wirklichkeit atmet die gedankenreiche Doxologie durchaus paulinischen Geist. Und wenn sie in einer Anzahl von Handschriften bereits am Schlusse des 14. Kapitels geboten wird (in einigen sowohl dort wie am Schluß von Kap. 16), so kann auch hier der Einfluß Marcions nachwirken. Eine vielfach ausgesprochene Hypothese, die freilich nicht zu beweisen ist, geht dahin, daß man Kap. 16 beim öffentlichen Vorlesen wegen des gar zu persönlichen Inhaltes ausgelassen hat, daß man aber die Schlußdoxologie nicht missen wollte und sie darum an Kap. 14 anreihte, weil Kap. 15 bereits mit einem Segenswunsche endete[1].

§ 18. Paulus in Gefangenschaft und die Zeit der Gefangenschaftsbriefe.

Die Sammlungen für die Armen Jerusalems waren in Mazedonien und Griechenland, besonders in Korinth, reichlich ausgefallen. Deshalb wollte der Apostel sein Vorhaben (1 Kor 16, 4), den Ertrag selbst zu überbringen, ausführen und zu diesem Zwecke den Seeweg nach Syrien und Jerusalem einschlagen. Doch daran hinderten ihn die Feindseligkeiten der Juden, so daß er sich genötigt sah, durch Mazedonien zu reisen. Nachdem Paulus noch in Philippi das Osterfest gefeiert hatte, begab er sich nach Troas, wo er sieben Tage blieb, die Gläubigen lehrte und besonders durch die Wiedererweckung des Jünglings Eutychus zum Leben „nicht wenig tröstete". In der Hafenstadt Assus bestieg er ein Schiff und gelangte binnen vier Tagen nach Milet. Trübe Ahnungen ob des Hasses der Juden erfüllten sein Herz. Ausdruck gab er ihnen in den Worten, die er an die nach Milet beschiedenen Presbyter der Gemeinde von Ephesus richtete. Er glaubte, schon für das Diesseits Abschied nehmen zu sollen, weshalb er ihnen als den Hirten unter Hinweis auf sein eigenes Beispiel um des Blutes Christi willen die anvertrauten Seelen ans Herz legte, zumal er kommende Gefahren von Irrlehrern voraussah.

[1] Vgl. *R. Schumacher*, Die beiden letzten Kapitel des Röm 105 ff.

Der Apostel war sich über den Willen Gottes klar, daß er nach Jerusalem gehen solle; bis zum Pfingstfeste wollte er ihn ausgeführt haben. Obschon er in Tyrus, wohin er über Kos, Rhodus und Patara gelangte, von den Gläubigen dringend gebeten wurde, von seinem Vorhaben abzustehen, und obwohl sich in Cäsarea die gleichen Bitten wiederholten und ihm auch noch vom Propheten Agabus sein in Jerusalem bevorstehendes Schicksal angekündigt wurde, so sprach er dennoch: „Ich bin bereit, nicht nur mich binden zu lassen, sondern auch für den Namen Jesu zu sterben.“ „Da er sich“, so fügt Lukas bei, „nicht überreden ließ, gaben wir nach und sprachen: Des Herrn Wille geschehe“ (vgl. Apg 20, 3—21, 14).

In *Jerusalem*[1] begab sich Paulus gleich am anderen Tage zu Jakobus, wo die Presbyter versammelt waren. Sein Bericht über die Mission bei den Heiden wurde mit Freude und Dank gegen Gott aufgenommen; er wurde aber auch daran erinnert, daß die Judenchristen Jerusalems, die nach Tausenden zählten, noch „Eiferer“ für das Gesetz seien. Sie nahmen, wenn sie auch die Heidenchristen nicht mehr zur Gesetzesbeobachtung verpflichten wollten, doch Anstoß daran, daß Judenchristen sich davon lossagten. Es war nun verbreitet worden, daß Paulus letzteres in der Diaspora verschuldet habe und also ein Gegner des Gesetzes sei. Um dem damit in der Gemeinde etwa angerichteten Ärgernisse zu begegnen und jeden Anstoß bei seinen Volksgenossen zu beseitigen, befolgte er den ihm erteilten Rat, ein Nasiräergelübde zu übernehmen und zu lösen. Dennoch erregten Juden aus Asien einen Aufstand gegen ihn, indem sie behaupteten, er habe Heiden — sie hatten nämlich den Heidenchristen Trophimus aus Ephesus bei ihm gesehen — mit in den Tempel genommen[2]. Es rettete ihn nur das Dazwischentreten des römischen Tribunen Claudius Lysias vor dem Tode. Dieser

[1] Das Haus des Mnason, in dem Paulus nach Apg 21, 16 Wohnung nahm, lag wohl nicht in Jerusalem, sondern auf dem Wege zwischen Cäsarea und Jerusalem. Vgl. *Zahn*, Einleitung II³ 347 f.

[2] Die Römer anerkannten das jüdische Gesetz, nach dem ein Heide, der den inneren Tempelvorhof betrat, dem Tode verfiel, auch wenn er römischer Bürger war. Vgl. *Flav. Jos.*, Bell. iud. VI, 2, 4, wonach Titus die Belagerten darauf hinweist, daß sie den, welcher die Schranke des inneren Vorhofes überschritt, töten durften κἂν Ῥωμαίων τις ᾖ. Allerdings hatten die römischen Behörden wieder das Recht, selbständig einzugreifen. *Deißmann* (Licht vom Osten⁴ 63) bietet das Faksimile der von *Clermont-Ganneau* 1871 gefundenen Warnungsinschrift, die auf den Quadern der Grenzmauer des Tempelvorhofes angebracht war. Vgl. auch *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II⁴ (Leipzig 1907) 329.

gestattete ihm alsdann, von den Stufen, die zur Burg Antonia hinaufführten, vor der erregten Menge sich zu verteidigen. Zu diesem Ziele legte er ihr, und zwar in der aramäischen Volkssprache, die Geschichte seines Lebens vor. Als er aber auf seine Sendung zu den Heiden hinwies, riefen die Juden: „Hinweg mit ihm von der Erde! Denn es gehört sich nicht, daß er am Leben bleibt." Um den Grund der Anklage zu erfahren, wollte der Tribun zuerst Geißelung anwenden, wurde aber durch die Berufung des Apostels auf sein römisches Bürgerrecht daran gehindert. Dann fand eine Verhandlung vor dem Synedrium statt, bei der der Hohepriester Ananias dem Angeklagten gleich nach den ersten Worten der Verteidigung auf den Mund schlagen ließ. Paulus verursachte aber einen Streit zwischen der Pharisäer- und Sadduzäerpartei über die Lehre von der Auferstehung der Toten. Während des dadurch entstandenen Tumultes ließ Claudius Lysias den Apostel zurück in die Burg Antonia bringen. In der folgenden Nacht erschien ihm der Herr und sprach zu ihm: „Sei guten Mutes! Denn wie du in Jerusalem von mir Zeugnis gegeben hast, so sollst du auch in Rom Zeugnis ablegen" (Apg 21, 15—23, 11).

Inzwischen verschworen sich über 40 Juden, Paulus bei der nächsten Verhandlung meuchlings zu ermorden. Doch erfuhr der Neffe des Apostels von diesem Plane und hinterbrachte ihn dem Tribun. Um nun sein Leben zu schützen, sah sich der Tribun genötigt, ihn unter starker Bedeckung nach *Cäsarea zum Statthalter Felix* zu schicken, der ihn dann im Palaste des Herodes gefangen hielt[1]. Schon nach fünf Tagen erschienen unter der Führung des Hohenpriesters Ananias die Ankläger, die den Paulus der Unruhestiftung und der Entweihung des Tempels beschuldigten, eine Verurteilung durch den Prokurator aber nicht erreichen konnten. Dieser hielt ihn vielmehr teils aus politischer Vorsicht, teils aus gewinnsüchtiger Absicht in gelindem Gewahrsam und unterhielt sich mit ihm sogar wiederholt. „Nach zwei Jahren aber erhielt Felix als Nachfolger den Porcius Festus. Und da Felix sich die Juden zu Dank verpflichten wollte, ließ er den Paulus gefangen zurück" (Apg 23, 12—24, 27).

Diese Mitteilung über Felix gehört neben der Gallio-Inschrift[2] zu den wichtigsten Angaben über die Bestimmung der *Chronologie* im Leben des hl. Paulus[3].

[1] Vgl. *E. Springer*, Der Prozeß des Apostels Paulus, in: Preußische Jahrbücher 218 (1929) 182—196. [2] Vgl. oben S. 90.

[3] Vgl. *Zahn*, Einleitung II³ 647—651; *Felten*, Ntl Zeitgeschichte I² (Regensburg 1925) 220—225; *Kugler*, Von Moses bis Paulus, Münster 1922, 423 ff.

Antonius Felix, ein Freigelassener der Antonia, der Mutter des Claudius, wurde im Jahre 52 zum Prokurator von Judäa ernannt[1]. Als Paulus vor seinen Richterstuhl geführt wurde, muß er bereits eine Reihe von Jahren im Amte gewesen sein. Denn der Apostel redet ihn mit den Worten an: „Seit *vielen Jahren* stehst du diesem Volke als Richter vor" (Apg 24, 10). Der Begriff „viele Jahre" läßt sich unmöglich als rhetorische Übertreibung in dem Sinne verstehen, daß nur eine Zeit von zwei oder drei Jahren damit gemeint sei; in diesem Falle wäre er geradezu sinnlos. Führt uns somit Apg 24, 10 bereits mindestens in die Nähe des Endes der fünfziger Jahre, so wird diese Berechnung durch eine weitere Erwägung noch mehr gestützt. Der zweite Nachfolger des Felix Albinus hat sein Amt im Jahre 62 angetreten. Sein Vorgänger Porcius Festus war nur kurze Zeit, aber länger als ein Jahr[2], im Amte. Daher ist das Jahr 60 als Beginn der Regierung des Festus und somit als Ende der Prokuratur des Felix wahrscheinlich. Apg 24, 27 ist nun, wie schon gesagt, davon die Rede, daß Festus den Felix ablöste, „nachdem zwei Jahre verflossen waren". Da es sich in dem gegebenen Zusammenhange um die Gefangenschaft des Apostels handelt, können diese Worte nur auf die Dauer der Haft, nicht aber auf die Amtsdauer des Felix, bezogen werden. So ergibt sich nach allem mit hoher Wahrscheinlichkeit das Jahr 58 als Beginn der paulinischen Gefangenschaft[3].

Festus[4] war geneigt, dem Wunsche der Juden zu willfahren und den Apostel nach Jerusalem hinaufzusenden. Das veranlaßte Paulus, als römischer Bürger an den Kaiser zu appellieren. „Vor dem Richterstuhle des Kaisers stehe ich, da muß ich gerichtet werden! Den Juden habe ich kein Unrecht zugefügt, wie auch du sehr wohl weißt. . . . Niemand kann mich aus Gefälligkeit ihnen

[1] Vgl. *Tacitus*, Annal. XII, 54; dazu *Flav. Jos.*, Ant. XX, 7, 1; Bell. iud. II, 12, 8. Ob die Nachricht des Tacitus, die der Darstellung des Josephus widerspricht, daß Felix schon vorher einige Zeit in Samaria (und damit wohl auch in Judäa) gewirkt habe, zutrifft, ist sehr zweifelhaft. Sie wird u. a. von *E. Schwartz* (Zur Chronologie des Paulus [Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1907, 263—299] 286 f.) und *Lagrange* (S. Paul, Épitre aux Rom. S. XVIII f.) verteidigt. Vgl. aber *Kugler* 428 f. A. 2.

[2] Vgl. *Flav. Jos.*, Ant. XX, 8, 10—11.

[3] Die Hauptgründe, die gegen diese Datierung geltend gemacht werden, sind folgende: 1. Mit dem Tode des Claudius (54) sei des Felix Amtsgewalt erloschen. Allein nach *Flav. Jos.* (Ant. XX, 8, 4. 5. 7; Bell iud. II, 13, 2. 7) muß sie Nero erneuert haben. 2. Nach *Flav. Jos.* (Ant. XX, 8, 9) sei der einflußreiche Pallas für seinen Bruder Felix bei Nero eingetreten; kurz vor der Vollendung des 14. Lebensjahres (13. Febr. 55) des Britannicus (*Tacitus*, Annales XIII, 14. 15) sei aber Pallas um seinen Einfluß gekommen; deshalb könne jene Nachricht des Josephus nur *vor* diesem Ereignisse eingereiht werden. Allein Josephus übertreibt das Ansehen des Pallas in den Augen des Nero gar sehr; nur sein Geld übte Macht bei dem Kaiser aus. Und dieser Einfluß blieb auch nach seiner Verbannung vom Hofe bestehen. Darum konnte er sich immer noch für seinen Bruder Felix verwenden. Vgl. *Steinmann*, Die Abfassungszeit des Gal 155 ff. *Plooij*, De Chronologie van het leven van Paulus, Leiden 1918, 49 ff., der aber, ebenso wie Jacquier, um ein Jahr zurückdatiert. Eine noch weitere Zurückdatierung der Gefangennahme bis 56 (Lagrange, Michaelis) oder gar 54 (Harnack) ist nicht durchführbar.

[4] Vgl. *U. Holzmeister*, Der hl. Paulus vor dem Richterstuhle des Festus (Apg 25, 1—12), in: Zeitschr. für katholische Theologie 36 (1912) 489—511. 742—783.

preisgeben. Ich rufe den Kaiser an!" (Apg 25, 10. 11.) Diese Appellation mußte Festus annehmen, und Paulus sollte nun *als Gefangener* nach *Rom*, dem Ziele seines sehnsüchtigen Verlangens, kommen.

Inzwischen bot der Besuch des Königs Agrippa II. und seiner Schwester Berenike Paulus Gelegenheit, in einer erlesenen Gesellschaft vor dem König und dem Statthalter sich nochmals zu verteidigen. Als er dabei von seiner übernatürlichen Berufung und der Auferstehung von den Toten sprach, rief ihm Festus zu: „Du bist von Sinnen, Paulus." Die Verteidigung hatte aber den Erfolg, daß alle die Überzeugung gewannen: „Dieser Mensch treibt nichts, was den Tod oder das Gefängnis verdient", und daß Agrippa zu Festus sprach: „Dieser Mensch könnte freigelassen werden, hätte er nicht den Kaiser angerufen" (Apg 25, 1—26, 32). Er wurde alsdann dem menschenfreundlichen Centurio Julius übergeben, der zunächst bis Myra in Lycien ein Handelsschiff, das längs der Küste von Zilizien und Pamphylien fuhr, und von dort ein direkt nach Rom segelndes alexandrinisches Schiff benutzte. Gegen den Rat des Apostels überwinterte man nicht in Lasea an der Südküste von Kreta, obschon es bereits Oktober war. Dreizehn Tage umhergetrieben, strandete das Schiff bei Malta, ohne daß, der Voraussage Pauli entsprechend, ein Menschenleben verloren ging. Nach drei Monaten konnte die Fahrt nach Rom fortgesetzt werden. Ein siebentägiger Aufenthalt in Puteoli ermöglichte es den römischen Christen, bereits bei Forum Appii und dann bei Tres Tabernae den Apostel zu empfangen. Die Gefangenschaft in Rom war eine so milde, daß Paulus unbehindert lehren konnte. Seiner Gewohnheit gemäß wandte er sich auch hier zuerst an die Juden. Und obgleich diese durch Nachrichten aus Jerusalem nicht im voraus beeinflußt waren, fand er doch des Isaias Weissagung von Israels Verstockung und Verwerfung (Is 6, 9 f.) wieder bewahrheitet und sah sich so veranlaßt, bei den Heiden zu wirken (Apg 27, 1—28, 29).

Paulus „blieb aber zwei volle Jahre (61—63) in seiner eigenen Mietswohnung und nahm alle auf, die zu ihm kamen, indem er das Reich Gottes predigte und von dem Herrn Jesus Christus lehrte mit allem Freimute ungehindert" (Apg 28, 30. 31). Da er nach seiner Ankunft in Rom dem Praefectus praetorio übergeben und immer von einem Prätorianer bewacht wurde, geschah es, daß „im ganzen Prätorium" bekannt war, wie er um Christi willen in

Haft sei (Phil 1, 13). Der freie Zutritt zu ihm war jedermann gestattet, und niemand hinderte ihn an der Predigt des Evangeliums. Bis in „des Kaisers Haus", d. h. unter die Angehörigen des kaiserlichen Haushaltes, verbreitete sich der christliche Glaube (Phil 4, 22). Unter solchen Umständen erscheint die Annahme, daß der Prozeß vor dem Gerichte des Kaisers einen für Paulus günstigen Verlauf genommen habe, sehr begründet. In diesem Bewußtsein gab er denn auch wiederholt der Hoffnung Ausdruck, bald wieder in den Besitz der Freiheit zu gelangen und die unmittelbar oder mittelbar von ihm gegründeten Gemeinden besuchen zu können (Phil 1, 26; 2, 24)[1]. Eine solche Aussicht aber ist für die Gefangenschaft in *Cäsarea ausgeschlossen.* Denn das Verhalten des Felix ließ sie nicht aufkommen, Festus aber mußte den Apostel nach der Appellation an den Kaiser nach Rom schicken. Ebenso erscheint es unannehmbar, daß Paulus in Cäsarea mit der Freiheit das Evangelium predigen durfte, wie solches vom Phil vorausgesetzt wird. „Sobald ich erkennen kann, wie meine Sache steht", heißt es darin (2, 23 f.), „hoffe ich", den Timotheus „zu schicken; ich vertraue aber im Herrn, daß auch ich selbst *bald* kommen werde." Diese Worte und die Übermittlung der Grüße von solchen, „die aus dem Hause des Kaisers sind" (4, 22), lassen sich nicht mit dem Gang der Dinge in Cäsarea vereinbaren und verweisen auf Rom als den Ort und in die Zeit der Apg 28, 30. 31 geschilderten Gefangenschaft, *wo* und *wann* der *Phil geschrieben* sein muß.

Zu einem *gleichen Resultate* hinsichtlich des Ortes und der Zeit ihrer Abfassung führen eine Reihe von Angaben im *Eph, Kol* und *Phm.* Nach Eph 3, 1; 4, 1; 6, 20 und Kol 4, 3. 18 war Paulus zur Zeit ihrer Abfassung „in Banden", nach Phm 1. 9 ein „Gefangener". In den genannten drei Briefen ist aber die nämliche Gefangenschaft gemeint, denn der Überbringer der Schreiben an die Epheser und Kolosser war *Tychicus,* in dessen Begleitung sich Onesimus, der Überbringer des Phm, befand (vgl. Eph 6, 21 f.; Kol 4, 7. 8. 9 und Phm 10. 12). In diesem letzten Schreiben spricht der Apostel ebenfalls von seiner Gefangenschaft (9), die ihn aber nicht daran gehindert hatte, den Onesimus für das Christen-

[1] Dabei kann sehr wohl bestehen, daß der Apostel an anderen Stellen (1, 19ff.; 2, 17) auch seiner Bereitwilligkeit, für Christus und die Kirche sterben zu wollen, Ausdruck gibt. Solange der Apostel noch nicht frei geworden, war auch die Möglichkeit einer solchen Wendung seines Prozesses nicht ausgeschlossen.

tum zu gewinnen (10), und gibt der Hoffnung auf baldige Freilassung in den Worten Ausdruck: „Zugleich aber bereite mir eine Herberge, denn ich hoffe, daß ich durch euer Gebet euch wieder geschenkt werde" (22). Vgl. auch Eph 6, 19 f. Dies sind aber zwei Umstände, die abermals die Gefangenschaft in Cäsarea[1] ausschließen. Auch würde Paulus von hier aus wohl keinen Besuch in Kolossä und Philippi angekündigt haben, da an eine Ausführung in absehbarer Zeit gar nicht zu denken war.

In neuerer Zeit wird vielfach, und zwar in verschiedenen Formen, die Ansicht vertreten, daß die Gefangenschaftsbriefe aus einer Gefangenschaft in *Ephesus* geschrieben seien. Namentlich der Phil wird ihr gern zugewiesen[2]. Nun weiß die Apg nichts von einer solchen Gefangenschaft. Wenn das auch an sich kein entscheidender Gegengrund zu sein braucht, da ja auch sonst von Lukas durchaus nicht lückenlos berichtet wird, so wäre das vollständige Verschweigen einer Gefangenschaft gerade in Ephesus doch unerklärlich. Denn Lukas ist nach Kol 4, 14 und Phm 24 beim gefangenen Paulus, und in Philippi hat er während des ephesinischen Aufenthaltes des Apostels geweilt. Dieses Bedenken wird noch größer, wenn man beachtet, daß es sich um eine längere Gefangenschaft gehandelt haben mußte. Denn der Abfassung des Phil muß das Bekanntwerden der Gefangenschaft in Philippi vorausgehen, ferner die darauf folgende Sammlung für den Apostel, die Absendung des Epaphroditus, seine schwere Erkrankung, ihre Mitteilung nach Philippi und umgekehrt die Übermittelung der Kunde von den Sorgen der Philipper an Paulus, schließlich die Wiedergenesung. Somit schwebt eine ephesinische Gefangenschaft des Apostels völlig in der Luft, und man kann nur sagen, daß manche Einzelangaben der Gefangenschaftsbriefe sich gut aus einer solchen Gefangenschaft erklären ließen. Anderseits gibt es keinen entscheidenden Gegengrund gegen die Abfassung aller vier Briefe in Rom[3]. Kol, Eph und Phm werden

[1] An Cäsarea denken u. a. *Haupt, B. Weiß, Clemen, Spitta,* für Kol, Eph und Phm auch *Dibelius, Feine, Lohmeyer.*

[2] So besonders von *Deißmann, Albertz, Feine.* Zuletzt ist die Abfassung aller vier Briefe in Ephesus namentlich von *W. Michaelis* (Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus, Gütersloh 1925) und *G. S. Duncan* (St. Paul's Ephesian ministry, London 1929) verteidigt worden.

[3] Die römische Abfassung vertreten fast alle katholischen Exegeten, außerdem u. a. *Wendland, J. Weiß, Harnack, Jülicher-Fascher.* Zur Kritik der ephesinischen Ansicht vgl. *J. Schmid,* Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe, Freiburg 1931; *Meinertz,* Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus[4], Bonn 1931, 4 ff.; Theolog. Revue 16 (1917) 153—159 (gegenüber Feine).

voraussichtlich zuerst geschrieben worden sein, als die Entwicklung seiner Lage sich günstig anließ. Sie gehören auch sprachlich eng zusammen, während der Phil sprachlich von ihnen abweicht. Das erklärt sich aus den völlig andern Entstehungsverhältnissen, braucht aber keinen langen zeitlichen Zwischenraum zu fordern oder gar die Abfassung des Phil vor den drei andern Briefen zu verlangen. Phil 1, 12 f. scheint vorauszusetzen, daß Paulus nicht mehr die große Bewegungsfreiheit besitzt wie früher, daß also der Prozeß in das letzte entscheidende Stadium getreten ist, die Haft also strenger, die Erwartung der baldigen Freisprechung aber um so lebendiger ist.

Was das Verhältnis zwischen Kol und Eph anlangt, so kann kein ernsthafter Zweifel bestehen, daß Kol zuerst geschrieben wurde und Eph sehr bald nachher. Beim Einzelvergleich der beiden sich sehr nahe berührenden Briefe kann man wohl gelegentlich schwanken, wo die Priorität liege; aufs Ganze gesehen ist die Abhängigkeit des Eph zu erweisen[1]. Eine ausdrückliche Bestätigung wird man in der Wendung Eph 6, 21 („Damit *auch* ihr (καὶ ὑμεῖς) wisset, wie es mir geht und was ich mache, so wird euch Tychikus . . . alles berichten") gegenüber Kol 4, 7 erblicken, wo es nur heißt: „Über meine Lage wird euch Tychikus . . . alles berichten." Bei der sonstigen engen Verbindung der Briefe und dem fast gleichen Wortlaut an den beiden Stellen ist das „*auch* ihr" nur als Erinnerung an das Kolosserwort zu verstehen. Der Phm läuft zeitlich ungefähr dem Kol parallel.

§ 19. Der Kolosserbrief.

Kommentare: *Meßmer*, Erklärung des Kol, Brixen 1863; *Bisping* (2. Aufl. 1866); *Knabenbauer* (Cursus) 1912; *Meinertz* und *Tillmann*, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus[4], Bonn 1931; — *Klöpper*, Der Brief an die Kol, Berlin 1882; *Ewald* (Zahn X[2]) 1910; *v. Soden* (Hand-Commentar III[2], 1) 1893; *Lightfoot*, St. Paul's epistles to the Colossians and Philemon[14], London 1904; *Lueken* (J. Weiß- Bousset II[3] 339—358); *Dibelius* (Handbuch[2] 12) 1927; *Lohmeyer* (Meyer IX[8]) 1930.

Kolossä liegt im Tale des Lykus[2], eines Nebenflusses des Mäander. Plinius (Hist. nat. V, 32, 41) zählt Kolossä den „be-

[1] Die scharfsinnig durchgeführte, komplizierte Hypothese von *Holtzmann* (Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, Leipzig 1872), daß der Verfasser des Eph einen ursprünglich paulinischen Brief zu unserm Kol verarbeitet habe, findet heute kaum noch Anhänger. Vgl. besonders *J. Schmid*, Der Eph des Apostels Paulus, in: BSt 22, 3—4 (1928) 392 ff.

[2] Vgl. *Henle*, Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser, München 1887, 3 ff.; *Ramsay*, The cities and bishoprics of Phrygia I (Oxford 1895)

rühmtesten Städten" Phrygiens zu. Dies weist auf eine große Vergangenheit hin und stimmt darum mit Herodots (VII, 30) Bennennung πόλις μεγάλη und der Xenophons (Anab. I, 2, 6) als πόλις οἰκουμένη καὶ εὐδαίμων καὶ μεγάλη überein. Ihre Bedeutung verdankte sie nicht minder der Fruchtbarkeit ihres Landes wie den günstigen Verbindungen, die sie in den Straßen von Syrien nach Ephesus und von Sardes nach Susa besaß. Unter der Herrschaft der Seleuciden, welche die Volkseigentümlichkeiten durch griechisches Wesen verdrängten, und durch die Gründung und blühende Entwicklung der Griechenstädte Laodizea und Hierapolis sank Kolossä. Strabo (XII, 8) kennt sie nur noch als „kleine Stadt" (πόλισμα).

Paulus hat auf seiner zweiten und dritten Missionsreise Kolossä wie auch die übrigen Städte des Mäander- und Lykostales nicht besucht. „Ihr sollt nämlich wissen", so schreibt er (Kol 2, 1), „welche Mühe ich mir gebe um euch und die Laodizener und alle, die mein leibliches Angesicht nicht gesehen haben." Ihr Lehrer und Vorsteher war *Epaphras*, ein Kolosser (4, 12: ὁ ἐξ ὑμῶν), den Paulus seinen „Mitknecht" nannte und mit Worten der Anerkennung (1, 6. 7; 4, 13) auszeichnete. Dieser Umstand führt zu der Vermutung, daß irgendein Anlaß, das Ansehen des Epaphras zu stützen, gegeben war. Wenn auch der Bericht, den dieser dem Apostel in Rom über den Zustand seiner und der Nachbargemeinden erstattete, günstig lautete (1, 4), so hatten sich doch schon Übelstände und Gefahren gezeigt, welche zur Sorge für die Zukunft berechtigte Veranlassung boten. Wir sehen darum den Epaphras, der dem Archippus die Gemeinde von Kolossä anvertraut hatte (4, 17; Phm 2), bei seinem Meister in Rom Hilfe suchen. Paulus schreibt daraufhin der Gemeinde einen Brief, den er dem Tychikus anvertraut (4, 7), während Epaphras einstweilen noch beim Apostel bleibt.

Im *Eingang* sagt der Apostel nach dem Gruße (1, 1—2) Gott Dank für den guten Stand des Christentums bei den Kolossern und verspricht ihnen sein Gebet für ihre weitere Vervollkommnung (1, 3—12).

---

208 ff.; The church in the Roman empire[5], London 1897, 465 ff.; (zwischen S. 472 und 473 eine genaue Karte); *V. Schultze*, Altchristliche Städte und Landschaften II, 1 (Gütersloh 1922) 445 ff.

I. Christi unendliche Erhabenheit über alle Geschöpfe (1, 13—2, 23).

Christus ist das Ebenbild des Vaters, Schöpfer und Erhalter aller Dinge, das Haupt der Kirche (1, 13—20). An diesem Glauben müssen alle festhalten; das ist dem Apostel eine Herzenssache, da seine apostolische Fürsorge sich auf alle erstreckt, auch auf die ihm persönlich unbekannten Gemeinden (1, 21—2, 3). Durch Christus haben die Gläubigen alle wahre Weisheit und alle Heilsgüter erlangt; darum sollen sie den Überredungskünsten der Irrlehrer standhaft widerstehen (2, 4—15) und sich von jüdischen Satzungen, von falschem Engelkult und von falscher Aszese fernhalten (2, 16—23).

II. Das neue Leben der Christen (3, 1—4, 6).

Die Christen sollen ein ihrer Verbindung mit Christus entsprechendes Leben führen, ihre sündhafte Natur bekämpfen und christliche Nächstenliebe üben (3, 1—17), ihre Standes- und Berufspflichten treu erfüllen (3, 18—4, 1), fleißig dem Gebete obliegen und im Verkehr mit Nichtchristen Klugheit zeigen (4, 2—6).

Der Brief *schließt* mit persönlichen Bemerkungen und Grüßen und dem üblichen Segenswunsch (4, 7—18).

Man sieht, daß im Kol eine erhabene *Christologie* stark in den Vordergrund tritt. Christus ist Urheber und Ziel der gesamten Schöpfung, während er selbst unerschaffen ist (1, 15 ff.); ja „in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit wesenhaft“ (2, 9). Ferner wird in wiederholten Wendungen das Alleingenügen Jesu Christi für uns betont: Denn in ihm ist alle *Fülle* der Weisheit und der Gaben für alle und bis zur Vollendung des Menschen enthalten (1, 9. 19. 28; 2, 2. 3. 10). Daraus ergibt sich, daß die Irrlehrer in Kolossä die Person Jesu Christi herabgesetzt haben, daß sie ihn nicht als den einzigen Heilsmittler anerkennen wollten, sondern Ergänzungen seiner Person und seines Heilswerkes forderten. Als solche werden genannt die Beobachtung alttestamentlicher Gesetze (2, 16 f.), wirkliche oder vermeintliche Überlieferungen, die aber keinen übernatürlichen Ursprung haben (2, 8: κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), und ein irgendwie beschaffener Engeldienst (2, 18 f.). Auch ist zu erkennen, daß man die Berührung mit Dingen der Natur, die für den menschlichen Gebrauch bestimmt sind, verwarf

(2, 20 ff.) und daraus eine falsche Aszese, die wider die Natur lief und dabei doch zuletzt in der Sinnlichkeit endete, abzuleiten suchte (2, 23). Diese einzelnen aus dem Briefe zu gewinnenden Züge sind aber teilweise weder sicher genug zu erkennen, noch auch in ihrer Gesamtheit ausreichend, um ein ganz bestimmtes Bild zu entwerfen und daraus mehr zu folgern, als daß es sich in Kolossä erst um *Anfänge* irriger Systeme oder eines Gemisches verschiedener Irrlehren gehandelt haben könne. Als solche lassen sich sowohl Elemente *judaistischer* Anschauungen als auch einzelne Grundsätze eines *dualistischen Gnostizismus* mit seinen Folgerungen in den Lehren von Mittelwesen und Engeln wie seinen praktischen Folgerungen für die Ertötung der Materie und der damit in Zusammenhang stehenden irrigen Aszese herausheben.

Es liegt an sich nahe, daß die Leser des Kol vorwiegend *Heidenchristen* waren. Deutlich zeigen das Wendungen wie 1, 21 und 2, 13 („die ihr tot waret durch die Fehltritte und die Unbeschnittenheit eures Fleisches"). Daß es auch Judenchristen gegeben hat, ist bei der starken Verbreitung der Juden in Kleinasien, besonders in Lydien und Phrygien[1], sehr wohl anzunehmen; ebenso aber auch, daß damit der Boden für die bekannten *judaisierenden* Bestrebungen vorhanden war. Eine weitere Tatsache besteht darin, daß um die Zeit des Apostels Paulus die heidnischen *Mysterienkulte* eine Rolle spielten, daß z. B. der persische Mithraskult im Inneren von Kleinasien schon verbreitet war. Aus diesen synkretistisch gestimmten Kreisen fluteten die Ideen auch in die christlichen Gemeinden. Das ist der Boden, dem die vom hl. Paulus bekämpften *Anfänge eines Gemisches judaisierender und gnostisch-synkretistischer Irrtümer entwuchsen*[2]; dagegen ist es der uns näher bekannte spätere Gnostizismus nicht.

Nachdem so die geschichtlichen Voraussetzungen zur Abfassung des Kol in der Zeit des hl. Paulus zu finden sind, fallen die inneren Gründe, die gegen die *Echtheit* vorgebracht werden könnten. Denn daß die Christologie dieses Schreibens erst einer späteren

[1] Vgl. *Flav. Jos.*, Ant. XII, 3, 4, wonach Antiochus d. Gr. an 2000 jüdische Familien, auch Mesopotamier, nach Lydien und Phrygien verpflanzte. Ant. XIV, 10, 20 wird berichtet, daß die Behörden von Laodizea versicherten, daß sie den erhaltenen Weisungen gemäß die Juden in Ausübung ihres Kultes nicht hinderten. Auch Inschriften erzählen von den Juden in jener Gegend. Vgl. *Ramsay*, The cities I 667 ff.; *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes III[4] 12 ff.

[2] Vgl. *A. Steinmann*, Gegen welche Irrlehrer richtet sich der Kolosserbrief? Straßburg 1906; *Dibelius*, Handbuch zum NT[2] 12, 28 ff.

Entwicklung der christlichen Lehre angehören könne, ist unbeweisbar. Zutreffend ist, daß Kol einen Höhepunkt christologischer Aussagen darstellt, wie sie in früheren paulinischen Briefen nicht zu finden sind. Allein das folgt eben aus dem Gebot der Stunde, und es ist auch nicht an einer einzigen Stelle ein Hinausgehen über paulinische Grundgedanken festzustellen. Was den sprachlichen Ausdruck anbetrifft, so sind natürlich manche Eigenheiten vorhanden, wie sie ja auch in andern Briefen mehr oder weniger auftreten. Aber auch hier geben die durch die lange Gefangenschaft mitbedingte Entwicklung sowie die konkreten Verhältnisse der Gemeinde einen Erklärungsgrund. Und auf der andern Seite ist die paulinische Art immer wieder mit Händen zu greifen[1]. Die ältesten äußeren Zeugen für die Echtheit sind Barnabas[2], Justinus[3], Theophilus von Antiochien[4]. Ausdrücklich zitieren ihn Irenäus[5], Klemens von Alexandrien[6] und Tertullian[7]; in den ältesten Übersetzungen, bei Marcion und im Muratorischen Kanon findet er sich.

§ 20. Der Epheserbrief.

Kommentare: Bisping (2. Aufl. 1866); *Henle*, Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus, Augsburg 1908; *Belser*, Der Eph des Apostels Paulus, Freiburg 1908; *K. J. Müller*, Des Apostels Paulus Brief an die Eph, Graz 1909; *Knabenbauer* (Cursus) 1912; *Meinertz* (oben S. 137); *Vosté*, Commentarius in epistolam ad Ephesios², Paris 1932; — *Klöpper*, Der Brief an die Eph, Berlin 1891; *Ewald* (Zahn X²) 1910; *Haupt* (Meyer VIII/IX⁸, 3) 1902; *v. Soden* (Hand-Commentar III², 1) 1893; *J. A. Robinson*, St. Pauls epistle to the Ephesians, London 1903; *Dibelius* (Handbuch² 12) 1927. — *J. Schmid*, Der Epheserbrief des Apostels Paulus, in: BSt 22, 3—4 (1928).

Ephesus liegt an der Mündung des Kaystros und war einer der bedeutendsten Verkehrsplätze des Orients[8]. Dies verdankte

---

[1] Die große Mehrheit der Erklärer hält heute an der Echtheit fest. Die jüngsten Bestreiter sind *Wendland*, *Reitzenstein* und *Ed. Schwartz*. *Ed. Norden* (Agnostos theos, Leipzig und Berlin 1913, 251 A. 1) hofft, daß auch Schwartz und Wendland „wie ich selbst die Wandlung von der Negation zur Position durchmachen" werden.

[2] Vgl. 12, 7 (ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν) und Kol 1, 16 ff.

[3] Dial. c. Tryph. 84. 85. 138 und Kol 1, 15.

[4] Vgl. ad Autol. II, 22 und Kol 1, 15.

[5] Adv. haer. III, 14, 1 und Kol 4, 14.

[6] Strom. I, 1, 15 und Kol 1, 28; IV, 8, 65 und Kol 3, 18 ff. u. a.

[7] De praesc. 7 und Kol 2, 8; de resurrect. carnis 23 und Kol 1, 29.

[8] Vgl. *V. Schultze*, Altchristliche Städte und Landschaften II, 2 (Gütersloh 1926) 86 ff.; *J. Keil*, Ephesos. Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte² Wien 1930; *R. Tonneau*, Ephèse au temps de Saint Paul, in: Revue biblique 38 (1929) 5—34.

es sowohl seinem vortrefflichen Hafen als auch dem Artemiskulte mit seinem prachtvollen Tempel, der nach dem von Herostrat (356 v. Chr.) angelegten Brande in herrlicher Pracht aufgebaut worden war[1]. Durch testamentarische Verfügung Attalus' II. dem römischen Reiche einverleibt, wurde Ephesus die bedeutendste Stadt der Provinz Asia und Sitz eines römischen Statthalters. Auf Inschriften nennt es sich selbst wiederholt[2]: ἡ πρώτη (πασῶν) καὶ μεγίστη μητρόπολις τῆς 'Ασίας. Alle diese Umstände machten Ephesus zu einem Sammelplatze der Völker Asiens und boten dem Apostel eine günstige Gelegenheit, den Samen des Evangeliums weit auszustreuen (Apg 19, 10); der Gemeinde daselbst aber erwarben sie die Stellung einer Art Mutterkirche. Nachdem sie der Apostel auf der ersten Rückreise von Korinth vorübergehend besucht hatte[3], nahm er auf der dritten Missionsreise einen etwa dreijährigen Aufenthalt daselbst und wirkte mit großem Erfolge: κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ηὔξανεν καὶ ἴσχυεν (Apg 19, 20).

Von Ephesus aus verbreitete sich das Christentum auch in anderen Städten der Provinz Asien. Weil es hier nun vielfach starke jüdische Gemeinden[4] gab, in denen die bekannten judaisierenden Einflüsse auf das Christentum Nahrung fanden, weil ferner gnostisierende Ideen Ephesus und seine Umgegend mindestens ebenso wie Kolossä berührt haben werden, so ergaben sich die nämlichen Gefahren, von denen die letztgenannte Gemeinde bedroht worden war; auch erklärt sich daraus teilweise die weitgehende sachliche Übereinstimmung zwischen dem Eph und Kol. Was Paulus den Presbytern von Ephesus in Milet mit Besorgnis vorhersagte, daß „reißende Wölfe" in die Herde einbrechen würden (Apg 20, 29), begann sich in der ganzen Provinz mehr und mehr zu erfüllen.

Der Eph zerfällt in zwei Teile, die durch eine Doxologie (3, 29 f.) voneinander geschieden sind. Der *Eingang* enthält die Anschrift und den Gruß (1, 1—2).

---

[1] *Strabo* XIV, 1. Der Artemiskult hatte hier orientalischen Charakter angenommen und war mit Orgien verbunden. Eine Abbildung des mit vielen Brüsten versehenen, aus Ebenholz bestehenden Kultbildes z. B. bei *Roscher*, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I, 1 (Leipzig 1884—86) 588; *Wendland*, Die hellenistisch-römische Kultur (Handbuch zum NT I, 2), Tübingen 1912, Tafel VIII, 1.

[2] Vgl. *J. Weiß*, RE X 543.

[3] S. oben S. 93.

[4] Vgl. *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes III[4] 15 ff.

I. Die Wohltat der Erlösung durch Jesus Christus (1, 3—3, 21).

Dankerfüllten Herzens preist Paulus die Größe der Begnadigung, die Gott in Jesus Christus den Gläubigen geschenkt hat (1, 3—14), und fleht zu Gott, daß er sie die Größe und Herrlichkeit ihrer Berufung zum Christentum recht erkennen lasse. Christus, das Haupt der Kirche und der Herr der Herrlichkeit, hat sie aus Gnade zu neuem Leben auferweckt (1, 15—2, 10). Den Lesern des Briefes, einst Heiden, ist durch den Versöhnungstod Christi dasselbe Heil geschenkt worden wie den Juden: das Bürger- und Heimatrecht im Reiche Gottes und die Zugehörigkeit zum geistigen Gottestempel (2, 11—22). Und Paulus ist es gerade, dem die Einführung der Heiden in die eine Kirche durch besondere Offenbarung und Gnade Christi anvertraut ist (3, 1—13). Darum ist auch all sein Streben und Beten auf die Bekehrung der Heiden gerichtet (3, 14—21).

II. Das christliche Leben (4, 1—6, 20).

Weil mit Christus zu *einem* mystischen Leibe verbunden, sollen die Gläubigen eins zu sein trachten in der Liebe und im Glauben und mittels der verschiedenen Gnadengaben ihre religiös-sittlichen Aufgaben erfüllen (4, 1—16). Namentlich sollen sie im Gegensatz zu ihrem früheren heidnischen Sündenleben einen des hohen Christenstandes würdigen Lebenswandel führen (4, 17—25), die Laster der Heiden (4, 26—5, 5) und die Werke der Finsternis meiden und voll dankbarer Gesinnung gegen Gott sein (5, 6—20). Überdies sollen sie ihre Berufspflichten treu erfüllen (5, 21—6, 9), stark im Glauben und beharrlich im Gebete sein (6, 10—20).

Den *Schluß* bilden Bemerkungen über die persönliche Lage des Apostels und der Segenswunsch (6, 21—24).

Sehr verschieden wird die Frage nach den *Adressaten* des Schreibens beantwortet. Während es nämlich einerseits den echt paulinischen Anfang an der Spitze trägt, fehlt ihm anderseits eine sicher erkennbare Bezeichnung des Ortes, wo die Empfänger wohnten. Die Worte ἐν Ἐφέσῳ fehlen in ℵ* B*, sind dem Origenes[1] und Basilius[2], die τοῖς οὖσιν ohne nachfolgende Ortsbestimmung zu deuten suchen, unbekannt. Hieronymus[3] weiß

[1] In der Catena Graeca VI (ed. *Cramer*, Oxonii 1842) 102.
[2] Contra Eunomium II, 19.
[3] Comment. in Eph 1, 1.

ebenfalls um einen Text ohne ἐν Ἐφέσῳ, und Tertullian[1] macht dem Marcion den Vorwurf, daß er aus dem Epheserbrief einen Laodizenerbrief gemacht habe. Da Marcion an der Änderung der ephesinischen Adresse nichts liegen konnte, ergibt sich aus dem Vorwurf Tertullians zum mindesten, daß Marcion in seinem Text eine Ortsangabe nicht vorfand[2]. Dagegen finden die Worte ἐν Ἐφέσῳ sich in A D und späteren Unzialhandschriften, als Zusätze in ℵ B, in der Vulgata und bei Victorinus Afer. Außerdem zitieren Irenäus, der Muratorische Kanon und Klemens von Alexandrien den Brief als an die Epheser gerichtet. Wohl erheischen nach der Analogie in anderen Briefen die Worte τοῖς οὖσιν eine Ortsbestimmung[3], aber gerade deshalb auch ist ein Weglassen von ἐν Ἐφέσῳ unverständlich. Dazu kommt noch, daß der in sehr allgemeinem und wenig vertrautem Ton geschriebene Brief wiederholt (1, 15; 3, 2 f.; 4, 21) den Eindruck erweckt, als sei der Apostel mit den Lesern nicht so bekannt, wie das bei den Ephesern, in deren Mitte er gegen drei Jahre geweilt hatte, anzunehmen ist. Aus demselben Grunde vermißt man die gänzlich fehlenden Grüße.

Daher wird man die Leser des Eph nicht in Ephesus, sondern in einer anderen Gemeinde der Provinz Asia zu suchen haben, die der Apostel nicht persönlich kennt. Da kommt an erster Stelle Laodizea in Betracht, weil Kol 4, 16 ein Brief an die *Laodizener* erwähnt ist[4], Kolossä und Laodizea benachbart sind, und Paulus beide Gemeinden gleichzeitig im Auge hat (vgl. Kol 2, 1; 4, 13. 15 f. und die Beziehung[5] von Kol 4, 7 zu Eph 6, 21). So erklären sich die engen Berührungen zwischen dem Eph und Kol. Daß Paulus wirklich eine Einzelgemeinde ebenso wie im Kol zunächst berücksichtigt, dafür sprechen nicht nur die Worte 6, 21, sondern auch die lobenden Bemerkungen 1, 15. Diese Tatsache erschwert auch jene weitverbreitete[6] Ansicht, daß der Eph ein Rundschreiben

[1] Contra Marc. V, 11, 17.

[2] Möglich ist auch, daß Marcion in seinem Text statt ἐν Ἐφέσῳ geradezu ἐν Λαοδικίᾳ gelesen hat. So *Harnack*, Die Adresse des Eph des Paulus, in: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften 1910, 696—709 (S. 700—703). Marcion[2] 163*.

[3] Es ist mißlich, hier Konjekturen zu versuchen, die jeder textkritischen Grundlage entbehren, z. B. mit *J. Schmid* (Der Epheserbrief 125 ff.) τοῖς οὖσιν einfach zu streichen.

[4] Im Hinblick auf Kol 4, 16 ist in marcionitischen Kreisen ein apokrypher Laodizenerbrief entstanden, der sich in manchen Kanones findet. Vgl. *Harnack*, Marcion[2] 134* ff. (mit Abdruck des Wortlautes). *Hieronymus* (De vir. ill. 5) bemerkt darüber: Ab omnibus exploditur; das Nicaenum II (787) verwarf ihn als unecht.

[5] Vgl. oben S. 137.

[6] Zuletzt ausführlich dargestellt von *J. Schmid*, Der Eph 69 ff.

an die von Ephesus aus gegründeten Tochtergemeinden sei. Bei dieser letzteren Auffassung müßte man auch die etwas „zu modern praktische Vorstellung[1]“ in Kauf nehmen, daß Paulus im Präskript hinter den Worten τοῖς οὖσιν ἐν einen Raum freigelassen hätte, damit beim Vorlesen in den einzelnen Städten hier der Name der betreffenden Stadt eingeschaltet werde. Wohl aber ist es sehr gut denkbar, daß der Apostel von vornherein darauf Rücksicht genommen und den Tychikus mit entsprechenden Weisungen versehen hat, daß unser Eph auch über die Grenzen von Laodizea hinaus in anderen kleinasiatischen Gemeinden verbreitet würde. Daher dann auch der allgemeinere, die kirchliche Einheit betreffende Inhalt des Briefes, der anderseits auch dem Mangel an persönlichen Beziehungen zu Laodizea entspricht. Ein durchschlagender Gegengrund gegen die Laodizea-Hypothese[2] ist bisher nicht vorgebracht worden[3]. Die Frage, warum der Name der Gemeinde im Präskript frühzeitig verloren gegangen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten[4].

Doch alle diese Umstände treffen nicht die Frage nach dem *Verfasser*, der sich im Eingange und durch persönliche Bemerkungen im Verlaufe des Briefes (vgl. 3, 1. 2 und bes. 8) und auch am Schlusse als Apostel Paulus zu erkennen gibt. Nicht minder wie in anderen Briefen finden wir ihn auch hier über seine Berufung und Leitung reden (3, 3. 7; vgl. Gal 1, 1. 12. 16; 2, 2), das Verhältnis der Gläubigen zu Christus (1, 4. 6. 7. 10 u. a.), und Christi, der das Haupt der Kirche ist, zu ihr als seinem Leibe (1, 22 f.; 4, 12. 16; 5, 23; vgl. 1 Kor 12, 27) darstellen. Ferner sehen wir, wie er über den Reichtum der Gnade (1, 7 f.; vgl. Röm 5, 13 ff.) und die Freiheit Gottes in ihrer Austeilung (1, 4. 5; 3, 1 ff.; vgl. u. a. die Darstellung Röm 9, 11 ff.) redet und seine Ausführungen durch Ergüsse des Dankes einleitet oder unterbricht (vgl. 1, 3. 16; 3, 20 f.). Natürlich weist der Brief auch seine Eigenarten auf, sowohl inhaltlich als sprachlich. Aber die Einzelexegese kann zeigen, daß nirgendwo etwas Unpaulinisches zu finden ist,

[1] *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 138.

[2] Sie ist bis auf *Marcion* (s. oben S. 144) zurückzuverfolgen. Sie vertreten u. a. *Grotius, Wetstein, Lightfoot, Kaulen, Belser, Harnack* (s. oben S. 144 A. 2), *Knabenbauer, Deißmann, Vogels, Vosté*.

[3] Vgl. *Meinertz*, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus[4] 52 ff.; gegenüber Schmid auch *Fr. W. Maier* in: Deutsche Literaturzeitung 52 (1931) 916—918.

[4] *Harnack* (s. oben S. 144 A. 2) hat die Hypothese aufgestellt, daß der Name im Hinblick auf die scharfen Vorwürfe gegen den „Engel“ der Gemeinde von Laodizea Offb 3, 14 ff. wie eine Art von damnatio memoriae getilgt worden sei. *Knabenbauer* (a. a. O.) nennt das „opinionem non improbabilem“.

daß vielmehr die Verhältnisse, unter denen Paulus schreibt, den Gedanken, vielfach auch den Ausdruck, bestimmen. So ist es wohl begreiflich, daß der Gedanke der Kirche, ihrer Einheit und ihrer mystischen Verbundenheit mit Christus eine große Rolle spielt. Auch kann es nicht wundernehmen, daß beim gefangenen, nachgrübelnden Apostel manches schwerfälliger ausgedrückt wird und manche Lieblings-Gedanken und -Ausdrücke einer früheren Periode zurücktreten. Anderseits ist die enge Beziehung zum Kol wohl verständlich, wenn man bedenkt, daß die Briefe in kurzem zeitlichem Abstand geschrieben sind und die Adressaten nahe beieinander wohnen. Die Unterschiede zum Kol ergeben sich namentlich aus der Irrlehrerbekämpfung, die im Kol auf die mündlichen Angaben des Epaphras zurückgeht[1].

Diesen inneren Gründen für die *Echtheit* reihen sich äußere Zeugen an. Schon in den ältesten Schriften finden sich mehr oder weniger deutliche Anspielungen, so bei Klemens von Rom[2], dem Barnabasbrief[3], bei Ignatius[4], Polykarp[5], im 2. Klemensbriefe[6], bei Hermas[7] und Justinus[8]. Ausdrücklich als paulinischer Epheserbrief wird der Brief seit Irenäus[9] und Klemens von Alexandrien[10] oft zitiert. Der Muratorische Kanon und die ältesten Übersetzungen reihen sich diesen Zeugen an. Auch Häretiker wie Marcion anerkennen den paulinischen Ursprung; ebenso die Naassener[11], Basilides[12], Valentinus[13] und Theodotus[14].

[1] Es verteidigen unter den protestantischen Gelehrten besonders *Bleek, Reuß, B. Weiß, Wieseler, Lünemann, Sabatier, Klöpper, Haupt, Jülicher* (obwohl ihm einige Zweifel bleiben), *Knopf, Harnack, Vischer, Deißmann* u. a. die Echtheit. Vgl. *Fr. Maier,* Die Briefe Pauli[3] 71 ff.; *Zahn,* Einleitung I[3] 350 ff.; *Coppieters,* Revue biblique, Nouv. série 8 (1911) 595 ff. (gegen *Moffatt*); *ders.*, Les recentes attaques contre l'authenticité de l'épître aux Ephésiens, in: Revue biblique 1912, 361—390; *Meinertz,* Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus[4] 58 ff.; vor allem *J. Schmid,* Der Eph 130 ff. *Fr. W. Maier* (oben S. 145 A. 3) 921 wirft die Frage nach der Abfassung durch einen Schüler im Auftrag des Apostels auf. Allein für diesen Schüler, der so tief in paulinischen Geist eingedrungen sein müßte, bliebe zu wenig Eigenes übrig — ganz anders beim Hebr —, so daß man davon besser ganz absieht.

[2] Ad Cor. 46, 6 und Eph 4, 4—6.

[3] 16, 8 f. und Eph 17, 2. 21 f.

[4] Ad Polyc. 5, 1 und Eph 5, 25; 6, 2 und Eph 6, 11 ff.

[5] Ad Phil. 1, 3 benutzt Eph 2, 8. 9.

[6] 14, 2 und Eph 1, 22. 23; 19, 2 und Eph 4, 17 f.

[7] Mand. III, 4 und Eph 4, 30.

[8] Dial. 39. 120 und Eph 4, 8; 1, 21.

[9] Haer. V, 2, 3 und Eph 5, 30.

[10] Paedag. I, 5, 18 und Eph 4, 13.

[11] Vgl. *Hippolyt,* Philos. V, 7. 8.

[12] Philos. VII, 26 (mit γέγραπται zitiert).

[13] Philos. VI, 34 (als γραφή zitiert).

[14] Bei *Klemens Alexandrinus,* Excerpta ex Theodoto 19, 3 und Eph 4, 24; 48, 2 und Eph 4, 30; 85, 3 und 6, 16.

§ 21. Der Philemonbrief.

Kommentare: Bisping (2. Aufl. 1866); *Knabenbauer* (Cursus) 1912; *Meinertz* (oben S. 137); *Eisentraut*, Des hl. Apostels Paulus Brief an Phm, Würzburg 1928; *Cladder-Dieckmann*, Der Brief an Phm, in: Der katholische Gedanke 2 (1929) 342—364. — *Ewald, v. Soden, Dibelius, Lohmeyer* (oben S. 137); *A. Schumann*, Paulus an Philemon, Leipzig 1908.

Da Paulus als „Gefangener" in Rom weilte (1), war von ihm auch ein Sklave Namens *Onesimus*, der seinem christlichen Herrn *Philemon* in Kolossä entlaufen war und sich nach Rom gewandt hatte, für Christus gewonnen worden. Wiewohl der Apostel ihn im Dienste des Evangeliums gut gebrauchen konnte, stellte er sich doch auf den Standpunkt des damaligen Rechtes, das in dem Verluste eines Sklaven einen Vermögensnachteil des Herrn sah, und sandte den Onesimus, in Begleitung des Tychikus (Kol 4, 9), an seinen Herrn wieder zurück. Er gab ihm aber unseren Philemonbrief als Begleitschreiben mit.

Im *Eingang* drückt der Apostel nach dem Gruß seine lebhafte Freude über das christliche Leben des Philemon aus (1—7).

In der *Abhandlung* bittet er um Verzeihung für den entlaufenen und jetzt zum Christentum bekehrten Sklaven (8—17) und verspricht Schadenersatz für den entstandenen Nachteil (18—20).

Er *schließt* mit der Anmeldung seines Besuches, den üblichen Grüßen und dem Segenswunsch (21—25).

Unser Brief ist das kürzeste Schreiben des Apostels im Kanon. Sein Inhalt ist scheinbar ohne Bedeutung für weitere Kreise, da er sich um den entlaufenen Sklaven dreht. Gleichwohl gehört der Brief zum Feinsten, was aus der Feder Pauli geflossen ist, er läßt einen Blick in das liebevolle Herz und die vornehme Gesinnung des Verfassers tun[1], er ist bedeutsam für die Stellung des jungen Christentums zur Sklavenfrage.

Soweit das kleine Schreiben überhaupt einen Maßstab abgeben kann, bekunden Form und Inhalt den echt paulinischen Charakter. Wenn es sich aber seltener zitiert findet, so hat das ebensowohl in der Kürze als in dem vorwiegend persönlich gestalteten Inhalt seinen Grund. Nichtsdestoweniger anerkennen die altlateinische Übersetzung und das Muratorische Fragment wie Origenes[2] den kanonischen Charakter und paulinischen Ursprung. Das gleiche

---

[1] Vgl. *Meinertz*, Der Phm und die Persönlichkeit des Apostels Paulus, Düsseldorf 1921.
[2] Vgl. Hom. in Jer 19.

bezeugt Tertullian[1] für sich wie zugleich auch für seinen Gegner Marcion. Dagegen hat Phm ursprünglich in der syrischen Kirche keine Aufnahme gefunden[2]. Doch steht er in dem syrischen Kanonverzeichnis aus der Zeit um 400 und in der Peschittha. In neuerer Zeit wurde der Brief zuerst von Baur beanstandet, jedoch nur auf Grund durchaus haltloser Voraussetzungen. „Es ist eine Entgleisung des historischen Urteils nicht bloß, sondern auch des menschlichen Geschmacks, wenn man dieses köstliche Blatt als einen Traktat über die Stellung des Christentums zur Sklaverei bezeichnet[3]."

§ 22. Der Philipperbrief.

Kommentare: Beelen, Commentarius in ep. S. Pauli ad Philippenses², Lovanii 1852; *Bisping* (2. Aufl. 1866); *K. J. Müller,* Des Apostels Paulus Brief an die Phil, Freiburg 1899; *Knabenbauer* (Cursus) 1912; *Tillmann* (oben S. 137); — *Klöpper,* Der Brief des Apostels Paulus an die Phil, Berlin 1893; *Ewald* (ZahnXI) 1908 (4. Aufl. von *Wohlenberg* 1923); *Lipsius* (Hand-Commentar II², 2) 1892; *v. Soden,* Der Brief des Apostels Paulus an die Phil, Tübingen 1906; *Dibelius* (Handbuch² 11) 1925; *K. Barth,* Erklärung des Phil, München 1928; *Lohmeyer* (Meyer IX⁸) 1930.

Philippi (an der Stelle des alten Κρηνίδες) lag auf einem der äußersten Ausläufer des Hämus-Gebirges, hinab zur Ebene zwischen den Flüssen Strymon und Nestus in Mazedonien. Die Via Egnatia, die den Orient und Okzident verbindende Handelsstraße, ging über Philippi, das auch noch von einer den Norden mit dem Ägäischen Meere verknüpfenden Straße berührt wurde. Zu diesen günstigen Verkehrsverhältnissen trat ein Reichtum an Gold- und Silberminen, um die Bedeutung dieser Stadt zu erhöhen. Augustus hatte nach der Schlacht bei Actium (31 v. Chr.) römische Kolonisten dahin gesandt, was ihr den Charakter einer römischen Kolonie gab und das römische Bürgerrecht im Gefolge hatte.

Sie war die „erste" Stadt Mazedoniens, die der hl. Paulus auf seiner zweiten Missionsreise betrat[4]. Nach den Nachrichten der Apg (16, 20) scheinen die Juden daselbst keine Rolle gespielt zu haben. Außerhalb der Stadt hatten sie nur ein Bethaus, wo Paulus vorwiegend Frauen antraf. In dieser gedrückten Stellung des

[1] Contra Marc. V, 21: Soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet.
[2] Vgl. *W. Bauer,* Der Apostolos der Syrer, Gießen 1903, 22 ff.
[3] *Deißmann,* Paulus² 15.
[4] Vgl. oben S. 91.

Judentums darf wohl auch ein Grund dafür gefunden werden, daß von ihm keine Einwirkung auf die christliche Gemeinde ausging, die das innige Verhältnis zu dem Apostel gestört hätte. Ihrer Liebe und Anhänglichkeit hatten die Philipper dadurch, daß sie ihm schon nach Thessalonich und auch noch später freiwillige Geldspenden zusandten, Ausdruck gegeben (Phil 4, 15 f.; 2 Kor 11, 9). Als Paulus nun gefangen in Rom weilte, schickten sie den *Epaphroditus* mit einer abermaligen Geldunterstützung zu ihm. Diese treue Teilnahme bewirkte, daß der Apostel seinem Antwortschreiben ungewöhnlich viele persönliche Bemerkungen einflocht und ihm so zugleich den Charakter eines Freundschaftsbriefes aufprägte. Mehr als sonst sprechen darin Herz und Gemüt, weshalb wir auch keine strenge Disposition oder scharfe dialektische Beweisführung erwarten dürfen. Darum preßt Lohmeyer den Brief geradezu in eine Zwangsjacke, wenn er ihn gänzlich unter dem Gesichtspunkt des Martyriums verstehen will. Die Gefühle des Dankes, der Liebe und der Freude (2, 18; 3, 1; 4, 4) finden wiederholt ihren Ausdruck, ohne jedoch einigen Ermahnungen, die das besorgte Herz des Lehrers eingibt, den Raum zu wehren.

Im *Eingang* bezeigt der Apostel nach dem apostolischen Gruße (1, 1—2) den Philippern seine Freude über den guten Stand ihrer Gemeinde, besonders über ihr lebendiges Interesse an der Sache des Evangeliums (1, 3—11).

I. Persönliche Nachrichten des Apostels (1, 12—2, 30).

Ungeachtet der Gefangenschaft des Apostels hat das Evangelium weitere Verbreitung gefunden, und darüber empfindet er große Freude (1, 12—18). Hinsichtlich seines Prozesses hegt er die Zuversicht, daß ihm noch längeres Leben und Wirken zum Wohle der Gläubigen vergönnt sein werde (1, 19—26). Inzwischen mögen sie die Eintracht bewahren und Demut üben nach dem Vorbilde Christi (1, 27—2, 18). Bald wird Timotheus, er selbst und Epaphroditus zu ihnen zurückkehren (2, 19—30).

II. Warnung und Dank (3, 1—4, 20).

Während die judaistischen Lehrer mit ihren äußeren Vorzügen prahlen, ist der Apostel bestrebt, immer tiefer in die christliche Wahrheit einzudringen und Christus immer ähnlicher zu werden (3, 1—16). Vor schlechten Christen sollen die Philipper sich hüten

und gleich ihm nach wahrer Gerechtigkeit und Vollkommenheit streben, um zur rechten Christenfreude und zum dauernden Seelenfrieden zu gelangen (3, 17—4, 9). Mit überaus herzlichen Worten folgt ein feiner Dank für die übersandte Liebesgabe (4, 10—20).

Der Apostel *schließt* mit seinem Gruß und Segenswunsch (4, 21—23).

Mit den günstigen Erwartungen, zu denen die in der Apg erzählte erste Entwicklung der Gemeinde Philippis berechtigte, steht im wesentlichen der dargelegte Inhalt des Briefes im Einklang. Wenn uns dieser auch nicht in die Lage setzt, ein sicheres Bild von allen Einzelverhältnissen zu entwerfen, so geht daraus doch hervor, daß die Philipper sich auf dem rechten Wege befanden und deshalb Grund zur Danksagung gegen Gott gaben (1, 3) und das zuversichtliche Vertrauen rechtfertigten, Gott werde das mit ihnen begonnene Werk auch vollenden (1, 6). Mit „Sternen im Weltall" werden sie verglichen (2, 15) und ob ihrer liebreichen Fürsorge für den Apostel gelobt (4, 19). Das schließt nicht aus, daß Paulus, für den es keine Grenzen in der Vervollkommnung gab (vgl. auch Röm 1, 11), ein immer weiteres Fortschreiten auf dem Heilswege wünschte und dazu eindringlichst ermahnte, bestimmt durch sein von Liebe überströmendes Herz (1, 9. 10. 26; 2, 12. 15). Aber gerade dabei setzt er einen guten Zustand der Gemeinde voraus, die ihm auch jetzt schon zum καύχημα gereicht (1, 26), und die er zu stetem Fortschreiten (2, 12) und zur Ausdauer ermahnt (2, 15). Und wenn er seine Leser auf einzelne Tugenden, besonders auf die Demut (2, 3 ff.), hinweist, so schließt das nicht in sich, daß sie bei ihnen gefehlt haben. Ebenso folgt aus den Ermahnungen zur Eintracht (1, 27; 2, 2 f.), die nach dem vollendeten Beispiele der Selbstentäußerung des Herrn geübt werden sollte (2, 4), nicht, daß Zwiespalt in weiterem Umfange Platz gegriffen hätte. Endlich liegt auch kein Grund zu der Annahme vor, daß die 3, 2 ff. so scharf bekämpften jüdischen Gegner bereits in die christliche Gemeinde eingedrungen seien; wohl aber ergibt sich, daß sie sie bedrohten. An Leiden (vielleicht durch die heidnischen Behörden?) hat es (1, 29 f.) den Philippern nicht gefehlt.

Die *Echtheit* des Briefes bekunden zunächst der Eingang, die Bemerkungen aus dem Leben des Apostels in der Gegenwart (1, 13 ff. 29; 2, 19 ff.) und Vergangenheit (3, 4 ff.; 4, 15 ff.) und der echt paulinische Schluß; ferner die ganze paulinische Art und Sprache, der so sehr hervortretende persönliche Inhalt und der

Zweck, für einen erwiesenen Liebesdienst zu danken; endlich die äußeren Zeugen, die bis auf Polykarp[1] hinaufreichen. In der folgenden Zeit finden wir den Brief im Schreiben der Kirchen von Vienne und Lyon[2], bei Irenäus[3], Klemens Alexandrinus[4] und Tertullian[5], sowie im Kanon des Marcion, im Muratorischen Fragment und in den ältesten Übersetzungen.

An der Echtheit wird auch nicht mehr ernsthaft gezweifelt, nachdem die Bedenken von F. Chr. Baur, Holsten und den radikalen Holländern abgetan sind. Man kann auch wirklich nirgends einen erheblichen Grund gegen die Echtheit anführen. Die berühmte christologische Stelle z. B. (2, 6—11) ist im Zusammenhang restlos verständlich und fällt sachlich in keiner Weise aus dem paulinischen Gedankenkreis heraus. Pedantische Kritik könnte höchstens an der *Einheitlichkeit* des Briefes zweifeln. Denn der Übergang zum zweiten Teil ist schroff, und der scharfe Ton gegen die Irrlehrer hebt sich merklich von dem Grundton des Schreibens ab. Allein der Wechsel des Tones, wenn Paulus auf Judaisten zu sprechen kommt, ist uns schon früher aufgefallen[6]. Und hier ist noch besonders zu beachten, daß der Ton sehr bald nachher wieder umschlägt. Darum ist an eine spätere Vereinigung von verschiedenen Paulusbriefen gar nicht zu denken[7], wenn man auch aus 3, 1 (τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν) schließen kann, daß Paulus schon vor unserm Phil mit den Philippern brieflich verkehrt hat. Gerade bei einem Kompilator wäre es unbegreiflich, daß er so ungeschickt verfahren und den scharfen Hiatus nicht beseitigt hätte.

§ 23. Der Hebräerbrief.

Kommentare: Ad. Maier, Commentar über den Brief an die Hebr, Freiburg 1861; *Bisping* (2. Aufl. 1864); *Zill*, Der Brief an die Hebr, Mainz 1879; *Schaefer*, Erklärung des Hebr, Münster 1893; *Seisenberger*, Erklärung des Briefes an die Hebr, Regensburg 1909; *Rohr*, Der Hebr und die Geheime Offenbarung[4], Bonn 1932;

[1] Ad Phil. 3, 2: ὃς (sc. Παῦλος) καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν. Der Plural ἐπιστολάς ist vielleicht generisch zu fassen. Jedenfalls darf man die Worte nicht dazu benutzen, den Phil in zwei Briefe zu zerlegen. Möglicherweise faßt Polykarp die nach Mazedonien gerichteten Briefe (Phil und Thess) als eine Gruppe zusammen.

[2] Bei *Eusebius*, H. e. V, 2, 2 (Phil 2, 6).

[3] Haer. IV, 8, 3 und Phil 4, 17; 18, 4 und Phil 4, 18; V, 13, 4 und Phil 3, 10.

[4] Paedag. I, 6, 52 und Phil 3, 15.

[5] De resurr. carnis 23 und Phil 3, 11 ff.

[6] Vgl. oben S. 119 f.

[7] Vgl. auch oben A. 1.

J. Graf, Der Hebr. Wissenschaftlich-praktische Erklärung, Freiburg 1918;—*Bleek*, Der Brief an die Hebr (3 Bände), Berlin 1828—1840; *B. Weiß* (Meyer XIII[6]) 1897; *v. Soden* (Hand-Commentar III[3], 2) 1899; *Hollmann* (J. Weiß-Bousset III[3] 157 ff.); *Westcott*, The epistle to the Hebrews, London 1889; *A. Seeberg*, Der Brief an die Hebr, Leipzig 1912; *Th. Haering*, Der Brief an die Hebr, Stuttgart 1925. *Riggenbach* (Zahn XIV[3]) 1922; *Windisch* (Handbuch[2] 14) 1931. Vgl. auch *B. Heigl*, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebr, Freiburg 1905; *J. Nikel*, Der Hebr, in: Bibl. Zeitfragen 7, 6 (Münster 1914).

Der Hebr nimmt formell wie kanongeschichtlich eine ganz eigenartige Stellung unter den ntl Briefen ein. Er weist überhaupt nur wenig brieflichen Charakter auf und beginnt mehr wie eine Homilie, ohne daß Verfasser und Adressaten in der gewohnten Form des Briefes genannt sind[1]. Der Brief zerfällt in einen mehr *lehrhaften* und einen *paränetischen* Teil, wenngleich auch in dem ersten die Ermahnung einen breiten Raum einnimmt.

Der *Eingang* stellt die ntl, durch den Sohn Gottes vermittelte Offenbarung als die letzte und höchste hin (1, 1—3).

I. Erhabenheit des Neuen Bundes über den Alten (1, 4—10, 18).

1. *Erhabenheit Christi über die Engel und über Moses* (1, 4—4, 13). Christus, der Mittler des Neuen Bundes, überragt als Sohn Gottes und Schöpfer aller Kreatur die Mittler des Alten Bundes, die Engel (1, 4—14); darum ist seine Offenbarung um so höher zu schätzen und um so treuer zu beobachten (2, 1—4). Auch hat Gott die Herrschaft über das messianische Reich nicht den Engeln übertragen, sondern dem Sohne. Zwar hat sich dieser in seiner Menschwerdung, seinem Leiden und Sterben in einer Beziehung unter die Engel erniedrigt, aber bloß um sein Heilswerk auszuführen und uns ein wirklicher Bruder sein zu können (2, 5—18). Christus ist auch vorzüglicher als Moses. Er ist Sohn, dieser nur Diener im Hause Gottes (3, 1—6). Darum sollen die Christen sich vor Unglauben und vor dem Abfall vom Christentum hüten, damit sie nicht wie die ungläubige Generation zur Zeit des Wüstenzuges vom Gelobten Lande ausgeschlossen werden, sondern in das von Gott verheißene Friedensland eingehen können (3, 7—4, 13).

2. *Christi Erhabenheit über die atl Hohenpriester* (4, 14—10, 18). Christus ist wahrer Hoherpriester, von Gott bestellt, aber nach der Ordnung Melchisedechs (4, 14—5, 10). Das Verständnis

[1] Eine originelle, in Analogie zum Schema einer antiken Mahnrede gebotene Einteilung bei *Th. Haering*, Gedankengang und Grundgedanken des Hebr, in: ZntW 18 (1917/18) 145—163.

dieser erhabenen Wahrheit wird für die Leser des Briefes schwierig sein, weil sie nicht auf der geistigen Höhe stehen (5, 11—14). Darum sollen sie nach Mündigkeit im Christentum streben und durch Bewahrung und Betätigung des Glaubens und der Hoffnung des ewigen Heiles sich würdig machen (6, 1—20).

Jesus, der ntl Hohepriester, ist erhaben über die Hohenpriester des Alten Bundes. Schon sein Vorbild Melchisedech war vornehmer als Abraham und die von ihm abstammenden Priester und Leviten; denn diese gaben in der Person Abrahams jenem den Zehnten und empfingen den Segen von seiner Hand (7, 1—10). Christus, der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs, gehört auch nicht dem Stamme Levi, sondern dem Stamme Juda an (7, 11—19). Zudem sind Aaron und seine Nachfolger ohne göttlichen Eid bestellt, wechseln in kurzen Zeiträumen und müssen auch für ihre Sünden Opfer darbringen. Christus dagegen hat sein Amt mit einem Eidschwur erhalten, bleibt in Ewigkeit der einzige Hohepriester und ist frei von Sünde (7, 20—28). Auch die Kultstätte und das Opfer Christi stehen viel höher als der alte Gottesdienst im irdischen Heiligtum. Christus vollzieht seinen Dienst im himmlischen Heiligtum zur Rechten Gottes, und der durch ihn zustande gekommene Neue Bund ist höher und vollkommener (8, 1—13). Und während die atl Opfer nur eine äußere levitische Reinigung bewirkten (9, 1—10), bringt Christi Opfer innere Reinigung und Versöhnung mit Gott zustande (9, 11—24). Endlich mußten die alten, unvollkommenen Opfer immer wiederholt werden, Christi Opfer dagegen kommt ein ewiger, unendlicher Wert zu (9, 25—10, 18).

II. Aneignung der Gnaden des Neuen Bundes (10, 19—13, 17).

Die Christen mögen an den durch Christi Opfer erworbenen und dargebotenen Heilsgütern festhalten, eingedenk der großen Strafe, die ein Abfall vom Christentum nach sich ziehen müßte (10, 19—31). Zur Beharrlichkeit im Glauben an Jesus auch unter äußeren Leiden soll sie weiter bewegen der Gedanke an den himmlischen Lohn, der ihrer harrt (10, 32—39), das Beispiel der Glaubenshelden von Abel an bis auf die letzten Zeiten (11, 1—40), sowie der Gedanke, daß Leiden eine liebevolle und heilsame Züchtigung Gottes sind (12, 1—13). Insbesondere sollen sie nach

Eintracht und Heiligkeit streben, ehe es zu spät ist (12, 14—29), alle christlichen Tugenden üben und sich vor Neuerungen in der Lehre, namentlich vor dem Anschluß an das Judentum hüten (13, 1—17).

Den *Schluß* des Briefes bilden persönliche Mitteilungen sowie der apostolische Gruß und Segen (13, 20—25).

Die Eigenart des Briefes bringt es mit sich, daß die Einleitungsfragen in einem gewissen Helldunkel bleiben und daher sehr verschiedenartig beantwortet werden. Schon über den *Leserkreis* beruht keine Einmütigkeit. Während früher die jüdische Herkunft der Leser allgemein angenommen wurde, glaubt man heute vielfach an einen heidenchristlichen Leserkreis, in dem höchstens Judenchristen in geringer Anzahl nebenher vorhanden waren. Da aber nicht die Christenheit als Ganzes gemeint sein kann, sondern nur ein bestimmt umgrenzter Leserkreis (vgl. u. a. solch konkrete Angaben wie 6, 9. 10; 10, 25; 13, 18. 19), so sucht man ihn an verschiedenen Stellen. Eine Fülle von Vermutungen ist aufgestellt worden. Weit verbreitet ist heute die Ansicht, daß die Leser in Rom zu finden seien, sei es, daß an die Gesamtgemeinde gedacht wird, sei es daß die Judenchristen von Rom und Italien genannt werden (Zahn), sei es, daß von einer römischen Hausgemeinde die Rede ist (Harnack, Feine).

Demgegenüber bleibt es am wahrscheinlichsten, daß der Brief an *judenchristliche* Leser, und zwar in *Palästina*, gerichtet ist[1]. Man kann sich dafür schon auf die alte Überschrift πρὸς Ἑβραίους berufen, die bereits durch den Presbyter des Klemens von Alexandrien[2], diesen selbst[3] und Tertullian[4] bezeugt wird. Wenn damit auch jedenfalls judenchristliche Gemeinden bezeichnet sind, so ist es freilich nicht sicher, ob die Überschrift auf alter Überlieferung beruht. Jedoch läßt auch der Brief selbst an judenchristliche Leser denken. Denn er setzt eine derartige Kenntnis der atl Bücher voraus, wie sie für Heidenchristen nicht annehmbar erscheint. Ferner finden sich zahllose Hinweise auf atl Einrichtungen, Gesetze und Gebräuche, sowie Anreden (2, 16: „Same Abrahams"; vgl. auch 4, 6) und Ausdrücke (vgl. 10, 22: ῥεραντισ-

[1] So außer fast allen katholischen Erklärern *J. D. Michaelis, Bleek, Tholuk, de Wette, Lünemann, Delitzsch B. Weiß* (zuletzt in: Der Hebr in zeitgeschichtlicher Bedeutung, in: TU 35, 3, Leipzig 1910) u. a.

[2] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 14, 2.

[3] A. a. O. III, 38, 1 ff.

[4] De pudic. 20.

μένοι und λελουσμένοι; 10, 26: θυσία), die für Heidenchristen kaum verständlich, für Judenchristen aber bedeutungsvoll waren. Das atl Gesetz scheint im Gesichtskreis der Leser noch in Geltung zu sein (10, 28 f.), so daß die Gefahr eines Rückfalls ins Judentum gegeben ist (vgl. namentlich 13, 9—16 und die Mahnung 10, 25), und der Verfasser sein Schreiben als einen Mahnbrief (λόγος τῆς παρακλήσεως, 13, 22) auffaßt. Gewiß werden für einen solchen Rückfall gelegentlich so scharfe Ausdrücke gebraucht (3, 12; vgl. 9, 14), daß es fast scheint, als stehe die Gefahr des Heidentums zur Erörterung. Allein man denke an die harten Worte für den Abfall zum Judaismus im Gal (3, 1. 3; 4, 9 f.; 5, 7) und an die auf atl Empfinden aufgebaute Vorstellung, den Abfall von Christus wie einst den von Jahve als Bundesuntreue aufzufassen. Wo sollen wir aber nun aus Judenchristen bestehende geschlossene Gemeinden[1] anders suchen als in *Palästina*? Dazu kommt, daß vom atl Heiligtume, von den Opfern, Waschungen und Besprengungen, von Priestern, Hohenpriestern nebst ihren Verrichtungen und Rechten in einer Weise gesprochen wird, daß man unbefangen zu der Annahme kommt, es müssen die Leser des Briefes jene Einrichtungen und Personen in ihrer Mitte besessen haben. Was endlich im Briefe aus der Vergangenheit seiner Empfänger, über Verfolgungen (vgl. 10, 32 ff.; 12, 4 ff.; 13, 3), Lehrer und Vorsteher, die für den Glauben bereits ihr Leben hingegeben haben (vgl. 13, 7), über die seit ihrer Bekehrung schon verstrichene längere Zeit und ruhmvolle Geschichte (vgl. 5, 12 ff.; 6, 9 ff.; 10, 32 ff.) berichtet wird, paßt vortrefflich auf palästinensische Verhältnisse. Wenn man dagegen die ausgezeichnete griechische Sprache des Briefes und die durchgehende Verwertung der Septuaginta geltend macht, so beachtet man nicht, daß in Palästina die griechische Sprache weit verbreitet war, und daß die Feinheit der Sprache wie die Verwendung der griechischen Übersetzung des AT nur für den Verfasser, nicht aber für die Leser charakteristisch ist. Wenn man bereit ist, den durchaus auf jüdischem Grunde aufgebauten Brief sogar für heidenchristliche Leser in Anspruch zu nehmen, sollte man das sprachliche Kleid umgekehrt nicht zu sehr betonen.

Aus dem Gesagten folgt auch, daß der Brief vor der Zerstörung

[1] Auch nicht an einer einzigen Stelle hat man den Eindruck, daß der Brief sich nur an einen Teil einer Gemeinde wendet, so daß weder eine Hausgemeinde noch der judenchristliche Teil der römischen Gemeinde in Frage kommt.

Jerusalems (70) geschrieben sein muß. Man stelle sich vor, daß in dem Untergang Jerusalems und der Zerstreuung des Volkes das in den Augen der Christen offenkundige und dazu vom Herrn geweissagte Strafgericht die Juden bereits getroffen hätte, und frage sich, ob dann noch eine Gefahr des Rückfalls ins Judentum gegeben war? Ganz anders stand es in einer Zeit, da Tempel, Priestertum und Kult noch glänzend fortbestanden, die Christen aber verfolgt und verspottet wurden, da der göttliche Ursprung des atl Gesetzes zur Irreleitung mißbraucht wurde und falsche Messiaserwartungen immer lebhafter die Gemüter aufregten. Der Verfasser des Hebr schildert die priesterlichen und hohenpriesterlichen Verrichtungen als gegenwärtig (z. B. 9, 6. 7. 9. 25; 10, 1), redet von solchen, die „dem Zelte dienen" und an Opfermahlzeiten teilnehmen (13, 10; 10, 2), und sieht die gesetzliche Verfassung als noch bestehend vor sich (7, 11). Daß das „Zelt" mit seinen Einrichtungen genannt wird, und nicht der Herodianische Tempel, läßt sich wohl erklären. Denn der Tempel wurde nach der von Moses im Bilde geschauten Stiftshütte gebaut (vgl. Apg 7, 44—46); und dem Ziele der Ausführungen war durch den Hinweis auf das in dem späteren Tempel wiedergegebene mosaische Urbild besser gedient. Und darf man wirklich sagen, daß auch bei der Abfassung nach 70 ein Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems nicht vermißt würde? Wenn es auch zutrifft, daß der Verfasser sein Beweismaterial aus der göttlichen Offenbarung und nicht aus der politischen Geschichte nimmt: sollte er das gewaltige Ereignis vom Jahre 70 nicht einmal angedeutet haben, wenn er vom Wechsel des Priestertums (7, 12) spricht oder davon, daß das, „was veraltet und überlebt ist, dem Verschwinden nahe sei" (8, 13)! Das scheint mir ausgeschlossen, und darum kann der Hebr nur vor 70 geschrieben sein.

Aber wie steht es mit dem Verfasser? Wenn man überhaupt die *sprachlichen* Eigentümlichkeiten als Kennzeichen eines Schriftstellers anerkennt, dann muß bei dem Hebr im Unterschiede von anderen paulinischen Briefen zunächst auffallen, daß sich in ihm über 140 hapax legomena und manche Wortbildungen, die der paulinischen Sprache fremd sind, finden. Im Satzbau ferner vermissen wir auch dann Anakoluthe, wenn Gedanken, die das Herz mächtig zu bewegen geeignet sind, sich drängen. In solchen Fällen pflegt der hl. Paulus in der Regel begonnene Perioden zu durchbrechen, der Hebr dagegen weist vollkommen durchgeführte

und formvollendete Perioden auf. Ja, neben dem Prolog des Lk weist der Hebr das beste Griechisch im NT auf, so daß Fr. Blaß darin sogar rhythmische Kunstprosa erblicken zu können glaubte[1]. Abweichend ferner von der sonstigen paulinischen Einführung atl Zitate mit ὡς γέγραπται oder κατὰ τὸ γεγραμμένον oder ἡ γραφή wird in unserem Schreiben in der Regel Gott, der Sohn oder der Heilige Geist als redend eingeführt. Auch die ganze Anlage des Schreibens, das mehr den Charakter einer Homilie als eines Briefes trägt, ist eigenartig. Die dogmatische Darstellung wird nicht erst zu Ende geführt, ehe die praktischen Ermahnungen folgen, sondern sie wird durch diese öfters und in längeren Ausführungen unterbrochen. Auch fehlt dem Briefe jedes einleitende Wort, während es doch sonst üblich ist, daß der Verfasser sich gleich im Präskript mit Namen nennt[2].

Die formellen Verschiedenheiten von den anderen paulinischen Schriften sind bis in die Zeiten des Origenes und, was den Eingang betrifft, noch darüber hinaus[3] anerkannt worden. Origenes[4] bemerkt darüber: πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογῆσαι ἄν. Und bei Hieronymus[5] lesen wir: Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non eius (Pauli) creditur propter styli sermonisque dissonantiam. Fast ebenso alt sind auch die Versuche, diese Verschiedenheit zu erklären. Während Klemens Alexandrinus an ein hebräisches Original dachte[6], stellte Origenes zuerst die Hypothese auf, daß ein Schüler die Form gegeben habe. Wer es gewesen sei, entziehe sich menschlicher Kenntnis, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν.

Aber so richtig diese Beobachtung des Origenes hinsichtlich der Form ist, ebenso zutreffend hat er vom Inhalt des Hebr gesagt, daß die *Gedanken paulinisch* sind[7]. Einige eigentliche Nuancen und das Zurücktreten mancher Hauptgedanken, die sich in anderen paulinischen Schriften finden, erklären sich aus einer gewissen

[1] Die rhythmische Komposition des Hebr, in: Theol. Studien und Kritiken 75 (1902) 420—461; (Barnabas) Brief an die Hebr. Text mit Angabe der Rhythmen, Halle 1903.

[2] Die Möglichkeit, daß das Präskript nachträglich verloren gegangen ist, ist zuzugeben.

[3] So vom Presbyter (*Pantänus*) des *Klemens Alexandrinus* und von *diesem selbst*.

[4] *Bei Eusebius,* H. e. VI, 25, 11.

[5] De viris ill. 5.

[6] Bei *Eusebius,* H. e. VI, 14, 2. Das ist schon darum unmöglich, weil der Gedankenführung von vornherein die Septuaginta zugrunde gelegt ist.

[7] Bei *Eusebius,* H. e. VI, 25, 13: τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν.

Selbständigkeit des Verfassers und aus der eigenartigen Situation. Wir sehen aber nicht nur mehr oder minder auffallende Ähnlichkeit an manchen Stellen des Hebr mit dem Gal, 1 Kor und Röm[1], sondern insbesondere eine Gleichheit in gewissen theologischen Grundgedanken. So zunächst die Auffassung vom AT, in dem außer dem Literalsinn auch noch ein höherer oder mystischer Sinn gefunden wird[2]; alsdann seine Auslegung, die sich an die Weisheitsbücher anschließt. Da auch der alexandrinische jüdische Philosoph *Philo* eine Weiterentwicklung der Spekulation der genannten deuterokanonischen Schriften versucht hat, so wird eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Hebr und Philo nicht verwundern können. Daraus braucht aber nicht eine förmliche literarische Abhängigkeit gefolgert zu werden. Die theologische Spekulation des Hebr trifft mit der der *johanneischen Schriften* zusammen[3]. Endlich sei noch auf den durchaus paulinischen Schluß des Briefes verwiesen. Wenn Timotheus hier neben dem Absender in intimer Verbindung genannt ist (13, 23), dann können die Worte nur im Sinne des Apostels Paulus geschrieben sein. Dies zu bestreiten ist ebenso grundlos wie die Verdächtigung der Ursprünglichkeit des Schlusses[4]. Bedenklicher ist die aus diesen Worten und namentlich aus 13, 19 („damit ich euch desto eher wiedergegeben werde") sich ergebende nahe Beziehung des Absenders zum Leserkreise. Aber ein solch herzliches Wort wird dem Apostel um so notwendiger erschienen sein, als er die Judenchristen seine trotz allen Zwischenfällen bestehende herzliche Gesinnung (vgl. Röm 9, 1—5) wissen lassen wollte.

Der bedeutende Inhalt des Hebr, verbunden mit der eigenartigen Verfasserfrage, spiegelt sich in der kanongeschichtlichen Stellung des Briefes wider. Zweifellos hat Klemens von Rom ihn gebraucht[5]; sehr wahrscheinlich nahmen auf ihn Barnabas[6], Poly-

[1] Vgl. dazu *Graf*, Der Hebr 6 ff.

[2] Vgl. mit dem Hebr besonders Gal 4, 21—31; 1 Kor 9, 9 ff.; 2 Kor 3, 13—18; Röm 5, 14. Vgl. *Heigl*, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebr 96 ff.

[3] Vgl. u. a. Hebr 1, 2 und Jo 1, 3; Hebr 1, 10—12 und Jo 1, 2; Hebr 2, 14 und Jo 12, 31.

[4] *Wrede* (Das literarische Rätsel des Hebr, Göttingen 1906) spricht von einem „pseudopaulinischen Charakter" des Schlusses, der von einem christlichen Lehrer an seine Abhandlung angefügt wurde, um die Verbreitung zu befördern. *Burggaller* (ZntW 8 [1907] 110 ff.; Theol. Rundschau 13 [1910] 374 ff.) und *Perdelwitz* (ZntW 11 [1910] 59 ff.) nehmen an, daß der Schluß von 13, 22 ab einer Predigt eines Wanderlehrers angehängt worden sei. Vgl. *J. Graf*, Der Hebr 26 ff.

[5] Vgl. Ad Cor. 17, 1 und Hebr 11, 37; 36, 3—5 und Hebr 1, 7; und namentlich 36, 2 und Hebr 1, 3. 4.

[6] 5, 1 und Hebr 12, 24.

karp[1], Hermas[2] und Justin[3] Bezug. Die Peschittha reiht ihn den übrigen 13 paulinischen Briefen an, ein „seliger Presbyter" (wohl Pantänus) und Klemens von Alexandrien[4] eignen ihn dem Heidenapostel zu, und Origenes schreibt, sicher nicht nur unter Bezugnahme auf diese beiden Vorgänger: οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασιν[5]. Diese Nachricht von einer alten Tradition gewinnt durch die formellen Bedenken, die Origenes gegen den paulinischen Ursprung hatte, an Bedeutung. So ist es denn begreiflich, daß der Hebr in der *orientalischen* Kirche als vom Apostel Paulus herrührend gebraucht wurde, wie das auch die alexandrinischen Bischöfe Dionysius, Petrus, Alexander, Athanasius, Cyrill, ferner die antiochenische Synode vom Jahre 264 (gegen Paul von Samosata), Eusebius, Theophilus von Antiochien, Cyrill von Jerusalem, Jakob von Nisibis, Ephrem, Epiphanius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Titus von Bostra und die folgenden Schriftsteller bezeugen[6].

Im *Abendlande* ist der Brief, wie Klemens von Rom zeigt, frühzeitig in Gebrauch gewesen. Während Tertullian[7] und der Verfasser der sog. Tractatus Origenis[8] ihn kennen, aber dem Barnabas zuschreiben, und Irenäus ihn nach Eusebius[9] in uns verlorenen Schriften zitiert haben soll, fehlt er im Muratorischen Kanon. Wenn auch die Ignorierung des Briefes bei Novatian mit Unrecht um Hebr 6, 4—6 willen betont wird, da die in Frage kommende Schrift Epistula cleri Romani ad Cyprianum noch nicht in seine häretisch-rigorose Periode fällt, so haben doch nach Eusebius[10] der römische Presbyter Caius und nach Photius[11] auch Hippolyt den Hebr den übrigen paulinischen Schriften nicht angereiht. Dasselbe gilt von Cyprian[12], Viktorin von Pettau[13] und dem um 360 entstandenen sog. Mommsenschen Kanon[14]. Diese später eingetretene Zurückhaltung gegen den Hebr in der abendländischen

[1] 2, 1 und Hebr 1, 3; 12, 2 der Titel ἀρχιερεὺς αἰώνιος (vgl. Hebr 9, 11 f.).
[2] Vis. II, 3, 2; III, 7, 2 und Hebr 3, 12; Sim. V, 7, 1; IX, 13, 9 und Hebr 10, 15. 21.
[3] Apol. I, 12. 63 und Hebr 3, 1 (Christus „Apostel" genannt); Dial. c. Tryph. 13 und Hebr 9, 13. 14.
[4] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 14, 2. Vgl. auch Strom. II, 4, 12; VI, 8, 62.
[5] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 25, 11—14.
[6] Vgl. Näheres bei *Heigl*, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebr 25 ff.
[7] De pudic. 20.
[8] *Ed. Batiffol*, Paris 1900, 108.
[9] H. e. V, 26.
[10] H. e. VI, 20, 3.
[11] Cod. 232 u. 121.
[12] Adv. Iud. I, 20.
[13] Kommentar zu Offb 1, 16.
[14] Vgl. unten im 3. Teil.

Kirche suchte bereits Philastrius, der Bischof von Brescia[1], aus dem Mißbrauche zu erklären, den die Novatianer damit getrieben haben. Anders wurde es seit der Zeit des Arianismus. Hilarius von Poitiers[2], Lucifer von Calaris[3], Marius Victorinus[4], Ambrosius[5], Pacianus[6], Priscillian[7], ebenso die Synoden von Hippo[8] (393), Karthago (397 und 419) und Rom (494) anerkennen den paulinischen Ursprung. Hieronymus[9] hält an der kanonischen Geltung des Briefes für seine Person ganz offensichtlich fest, spricht aber öfters von dem Widerspruch der lateinischen Kirche, ist sich auch über den Verfasser nicht recht klar geworden. Das gleiche gilt von Augustinus. Auch er braucht den Brief anfänglich wiederholt als paulinisch, kennt aber auch die Zweifel am paulinischen Charakter[10] und führt seit dem Jahre 409 den Brief nicht mehr als paulinisch an[11].

In der Folgezeit wurde kein Widerspruch gegen ihn erhoben, bis Cajetan und Erasmus in Klemens von Rom, Luther in Apollos, Calvin in Lukas den Verfasser finden wollten. Sie blieben jedoch ohne maßgebenden Einfluß. Erst Semler und Michaelis erhoben wieder Bedenken gegen die Urheberschaft Pauli, David Schultz und Bleek bestritten sie, wobei ihnen unter den protestantischen Theologen viel Zustimmung zuteil wurde. Heute gehen die Ansichten weit auseinander[12], die, wenn auch nur indirekte Beziehung zu Paulus wird ganz aufgegeben. Apollos, Barnabas, Silas, Timotheus, Philippus werden genannt. Harnack[13] hat die eigen-

[1] De haeres. 89.

[2] De trin. IV, 11; in Os 13. 128. Stellensammlung bei *Bleek*, Der Brief an die Hebr I 183 ff.

[3] De non conveniendo cum haereticis; *Migne*, P. lat. 13 782.

[4] Adv. Arium I, 38; II, 3.

[5] De poenit. II, 3; de myster. 8.

[6] Epist. 3, 13.

[7] Vgl. den Index bei *Scheps*, CSEL 18 (1889).

[8] Allerdings wurde hier der früheren Auffassung der afrikanischen Kirche dadurch Rechnung getragen, daß Hebr in eigentümlicher Form an die 13 paulinischen Briefe angereiht wurde: Pauli apostoli epistolae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una. Vgl. *Zahn*, GK II, 1, 252; Grundriß² 71.

[9] Vgl. aus vielen Stellen: In Tit 1, 5; in Eph 2; in Is 57. Vgl. auch De vir. ill. 5; ep. ad Dardan. 129. *Jacquier*, Le NT dans l'église chrétienne I (Paris 1911) 315 ff.

[10] De doctr. christ. 2, 8 wird von 14 paulinischen Briefen gesprochen. Vgl. anderseits De civitate Dei 16, 22. 32.

[11] Vgl. *O. Rottmanner*, Revue bénédictine 1901, 257 ff. (Geistesfrüchte aus der Klosterzelle 84—90. 103).

[12] Vgl. *J. Behm*, Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem Verfasser des Hebr, Parchim 1919.

[13] Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebr, in: ZntW I (1900) 16—41.

artige Hypothese von der Abfassung durch *Aquila* und vor allem *Priscilla* aufgestellt. Die *katholischen* Erklärer halten, abgesehen von Heigl[1], der mit großer Ausführlichkeit die direkte Abfassung durch Paulus im Jahre 65 zu erweisen sucht, an der Ansicht des Origenes fest. Dabei dachten Hug, Döllinger, Zill an Lukas[2], andre an Barnabas, Aristion, Klemens von Rom oder Apollos. Doch sind das alles Vermutungen, die sich schlechterdings nicht beweisen oder nur wahrscheinlich machen lassen. Natürlich können einige Gründe für die eine oder andre Auffassung beigebracht werden, z. B. für den Alexandriner Apollos die Tatsache, daß der Hebr sich mit alexandrinischer Schriftgelehrsamkeit berührt. Aber das reicht nicht aus, um hier ein anderes Urteil zu fällen als das des Origenes[3]: ϑεὸς οἶδεν[4].

Ist der Brief vor 70 geschrieben, so darf man doch nicht zuweit zurückgehen. Zwar nötigt nichts anzunehmen, daß Paulus zur Zeit der Abfassung nicht mehr am Leben sei, aber Worte wie 2,3 und 5, 12 verlangen doch eine längere Entwicklung seit der Begründung des Christentums. Wenn man die Worte von der Freilassung des Timotheus (13,23) und die Grußbestellung (13, 24) von den Leuten ἀπὸ τῆς Ἰταλίας[5] beachtet, liegt es nahe, an die Zeit nach der ersten Gefangenschaft in Rom zu denken (also von 63 an). Der Codex A und die Peschittha nennen sogar ausdrücklich Rom als Abfassungsort. Aber immerhin muß man anerkennen, daß eine genauere Bestimmung unmöglich ist.

§ 24. Paulus nach der ersten römischen Gefangenschaft bis zum Lebensende.

Die Gefangenschaft in Rom kann nicht mit dem Tode des Apostels geendet haben[6]; vielmehr muß die zuversichtliche

[1] Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebr, Freiburg 1905.

[2] An die Übersetzung aus dem Hebräischen durch Lukas dachte schon Klemens von Alexandrien (*Eusebius*, H. e. VI, 14, 2).

[3] Vgl. oben S. 157.

[4] Die *Bibelkommission* hat am 24. 6. 14 entschieden, daß der Hebr unter die echten paulinischen Schriften gehöre, daß es aber nicht nötig sei zu behaupten, Paulus habe ihm auch die vorliegende Form gegeben (eam totam non solum Spiritu sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse qua prostat). Vgl. BZ 12 (1914) 442.

[5] Es ist wahrscheinlicher, daß damit die Christen gemeint sind, unter denen der Verfasser weilt, als umgekehrt, daß italische Christen ihre Landsleute in Italien grüßen lassen.

[6] Vgl. *Bisping*, De altera S. Pauli Romae captivitate, Monasterii 1852; *Fr. Spitta*, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I (Göttingen 1893)

Hoffnung auf Befreiung, die aus den Gefangenschaftsbriefen hervorleuchtet[1], sich erfüllt haben. Das wird durch eine Reihe von Bemerkungen in den Pastoralbriefen sowie durch die älteste Überlieferung bestätigt, und auch die Apg bestätigt es indirekt.

Nach 1 Tim 1, 3 hat Paulus den Timotheus auf einer Reise nach Mazedonien in Ephesus, und zwar, wie der Inhalt des ganzen Briefes, insbesondere die Belehrung über die Amtsverwaltung zeigt, als Bischof zurückgelassen. Dies kann aber während der drei Reisen, von denen die Apg berichtet, nicht geschehen sein. Denn erstens blieb Timotheus während dieser Reisen Begleiter Pauli, und zweitens setzt 1 Tim voraus, daß die Irrlehren, welche der Apostel in seiner Abschiedsrede zu Milet als zukünftig befürchtete (Apg 20, 29. 30), bereits ihr Haupt zu erheben begannen. Dasselbe gilt hinsichtlich des Titus, der nach Tit 1, 5 als Bischof von Kreta zurückgelassen worden ist und ermahnt wird, tüchtige Presbyter anzustellen, selbst ein gutes Beispiel zu geben und die Kreter in einer ihrer Eigenart entsprechenden Weise zu behandeln. Weiterhin sollte nach Tit 3, 12 Titus nach Nikopolis kommen, wo der Apostel überwintern wollte. Die Ausführung dieses Planes in die Zeit des etwa dreijährigen ephesinischen Aufenthaltes zu verlegen, ist natürlich unmöglich; ihn in die Reise von Ephesus nach Achaja einzuschalten, verbieten des Apostels Angaben in 2 Kor 2, 12. 13. Ebenso ist für die Aufforderung 2 Tim 4, 13, Timotheus möge zu Paulus kommen und die zu Troas zurückgelassenen Sachen mitbringen, kein Zeitpunkt während der Reisen vor der Gefangenschaft zu finden. Denn auf diesen war Timotheus des Apostels Begleiter, Troas aber auf der ersten Reise nach Rom nicht berührt worden. Ferner hatte Paulus nach 2 Tim 4, 20 den Trophimus krank in Milet zurückgelassen, nach Apg 21, 29 aber war er von ihm bis nach Jerusalem begleitet worden. Dazu kommt endlich noch, daß das Bild, das Apg und Gefangenschaftsbriefe von der Gefangenschaft in Rom entwerfen, von dem des 2 Tim wesentlich verschieden ist. Nach jenem ist Paulus von Freunden umgeben, genießt eine gewisse Freiheit der Bewegung und ist von Hoffnungen auf Befreiung erfüllt; nach diesem ist er in abgeschlossenem Kerker (2 Tim 1, 17), nur Lukas ist bei ihm,

1—108; *Steinmetz,* Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus, Leipzig 1897; *J. Frey,* Die letzten Lebenstage des Apostels Paulus (Bibl. Zeit- und Streitfragen VI, 3), Gr.-Lichterfelde 1910; *E. Dubowy,* Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien, in: BSt 19, 3 (1914); *Meinertz,* Die Past[4], Bonn 1931, 2 ff.

[1] Vgl. oben S. 135 f.

den Markus und Timotheus aber bittet er zu sich (4, 9. 11), und ohne Aussicht auf eine Wiederbefreiung erwartet er in ahnungsvoller Stimmung sein bald bevorstehendes Ende (4, 6 ff.). Ja, 2 Tim 4, 16 wird ausdrücklich auf eine „erste Verteidigung" hingewiesen, die für ihn glücklich verlaufen sei. Das kann sich nur auf den ersten Prozeß beziehen, an den sich, wie 4, 17 andeutet, die spanische Reise anschloß[1].

Eine zweifache Gefangenschaft Pauli ergibt sich auch aus der alten Überlieferung von dieser Spanienreise. Zunächst berichtet *Klemens von Rom*[2], daß der „gute Apostel", der siebenmal im Gefängnis gewesen (ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας), auch ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως gelangt sei. Darunter kann aber bei einem Schriftsteller in Rom nicht diese Stadt selbst, sondern nur, entsprechend einer auch sonst im Altertum üblichen Benennung, Spanien gemeint sein[3]. Auch ist es ein unberechtigtes Auspressen der zusammengedrängten Worte des Klemens, daraus schließen zu wollen, daß hier nur *eine* Reise nach Rom und die Spanienreise *vor* ihr vorausgesetzt werde[4]. Das *Muratorische Fragment* sagt ausdrücklich, vielleicht sogar auf eine besondere Quelle hin: sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. Auch die apokryphen Apostelgeschichten wissen davon[5]. Origenes ist eher als Zeuge dafür denn dagegen anzurufen[6]. So findet auch Eusebius[7] die Nachricht von einer doppelten Gefangenschaft Pauli als hergebracht schon vor und ist bemüht, sie mit 2 Tim 4 in Einklang zu bringen. Hieronymus[8], Chrysostomus[9], Theodor von Mopsuestia[10], Theodoret[11] u. a. bestätigen die Tradition. Irenäus aber, Tertullian, der Presbyter Caius und Lactantius sprechen durch ihr Stillschweigen mindestens nicht gegen sie. Der erste, der es hinsichtlich der Reise nach Spanien tut, ist *Gelasius I.* (492—496), wird aber dabei durch polemische Rücksichten bestimmt.

[1] Vgl. *Meinertz*, Worauf bezieht sich πρώτη ἀπολογία (2 Tim 4, 16)?, in: Biblica 4 (1923) 390—394.
[2] Ad Cor. 5, 6 f.
[3] Vgl. vor allem *E. Dubowy* (oben S. 162 A. *).
[4] So *K. Holl*, Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wissensch. 1921, 2, 945 A. 2.
[5] Vgl. Actus Petri cum Simone 1; *Hennecke*, Neutest. Apokryphen², Tübingen 1924, 231.
[6] Vgl. zur Würdigung des Origenes *Spitta* 82 f.
[7] H. e. II, 22, 2 ff.
[8] In Is 2, 10; de viris ill. 5.
[9] In 2 Tim hom. 10, 3; praef. in ep. ad Hebr; in 1 Cor hom. 13, 3.
[10] Opera, ed. *Swete* I (Cambridge 1880) 205 f.; II 191. 230 f.
[11] In 2 Tim 4, 17; Phil 1, 25 f.; Ps 116.

Es ist überraschend, daß trotz allem die Spanienreise und die zweite römische Gefangenschaft von vielen Gelehrten als „Phantom" (Kellner) oder als „romantische Vorliebe für alte ‚Tradition' " (Jülicher) abgelehnt wird, ja daß sogar die bestimmte Nachricht des römischen Klemens „naive" Interpretation des Wunsches aus Röm 15, 28 sein soll[1]. Man kann sich immer nur auf das Schweigen der Apg berufen. Allein dieses argumentum e silentio ist hier um so weniger beweiskräftig, als es einen natürlichen Grund gibt, daß die Apg mit der Ankunft des Apostels in Rom abbricht[2]. Und dann muß man umgekehrt fragen: Wenn die Apg die *Dauer* der Gefangenschaft ausdrücklich auf zwei Jahre angibt, und wenn sie außer ihrer Beendigung durch den Martyrertod des Apostels nichts mehr zu berichten hatte, warum hat sie die kurze abschließende Bemerkung nicht hinzugefügt? Diese Frage kann man nicht mit dem Hinweis auf die Rätselhaftigkeit des Schlusses abweisen oder mit einer sonstigen nichtssagenden oder fast komischen Bemerkung, wie etwa der von Jülicher-Fascher[3], der Verfasser habe „nicht wie bei Christus von der nachfolgenden Auferstehung erzählen können(!)". Das gilt um so weniger, als einerseits das Martyrium für den Verfasser der Apg das höchste Ruhmesblatt des Apostels bilden mußte[4], anderseits die Gesamttendenz der Apg auf den günstigen Verlauf des Prozesses in Rom hindrängt. Denn aus der Berichterstattung über die Anklagen gegen Paulus ergibt sich, daß der Apostel, wie er in Cäsarea vor den Landpflegern Felix und Festus seinen Feinden gegenüber siegreich blieb, so auch in Rom vor dem Tribunal des Kaisers seiner Sache eine gute Wendung gegeben habe. Für eine unvermutete Wendung im Schicksale des Apostels darf man sich nicht etwa auf die erste große Christenverfolgung berufen; denn der von Nero angelegte Brand, an den sie sich anschloß, brach erst am 18. Juli 64 aus. Fast seltsam aber erscheint es, wenn man aus den Befürchtungen, die Paulus in Milet den Ältesten von Ephesus gegenüber

[1] So *Jülicher-Fascher,* Einleitung[7] 45. 179. Auch *Harnack, Knopf, Deißmann, Feine, Lietzmann* u. a. nehmen die doppelte Gefangenschaft an.

[2] Vgl. unten S. 269. [3] Einleitung[7] 433.

[4] Gegenüber *E. Schwartz* (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1907, 298 f.), der den Verfasser wegen seiner Stellung zum römischen Staat den Abschluß absichtlich verschleiern läßt und ihn damit geradezu mit sich selbst in Widerspruch bringt, sagt *Lietzmann,* Petrus und Paulus in Rom[2] 240: „Nein, wenn der Verfasser vom Märtyrertod des Paulus wußte, so mußte er ihn erzählen, denn er gehörte mehr wie vieles andere, was er bringt, zu seinem eigentlichsten Thema."

ausgesprochen hatte (Apg 20, 25), daß sie nämlich sein „Angesicht nicht mehr sehen“ würden, einen Hauptgrund gegen die Annahme einer Befreiung aus der ersten Gefangenschaft in Rom ableiten will. Es kann doch niemandem einfallen, jene Worte für eine eigentliche Prophetie zu halten. Im Gegenteil, nach Apg 23, 11 wird dem Apostel in einer Vision Mut zugesprochen und vorausgesagt, daß er noch in Rom für Jesus Zeugnis ablegen solle. Daraus aber folgt zugleich, daß er bis dahin von zu bangen Sorgen ob der Feindseligkeiten der Juden in *Jerusalem* erfüllt war.

Nach allem hat der Prozeß in Rom mit einem Freispruch des Apostels geendet. Wie dann aber seine Wirksamkeit sich im einzelnen gestaltet hat, läßt sich nicht mehr genau angeben. Voraussichtlich hat er zuerst den alten Plan der Spanienreise ausgeführt, ist dann wieder in den Orient zurückgekehrt und hat u. a. Ephesus und die Insel Kreta besucht, wo Timotheus bzw. Titus als Stellvertreter zurückgelassen wurden. Auf dieser Reise sind die ersten beiden Pastoralbriefe (1 Tim und Tit) entstanden (64 und 65). Doch läßt sich weder über die genauere Zeit noch den Ort der Abfassung etwas Näheres sagen. Im Jahre 66 kommt Paulus wieder nach Rom, ob als freier Mann oder schon als Gefangener, wissen wir nicht. Jedenfalls gerät er hier in ernste Gefangenschaft, in der er leidet wie ein Verbrecher (ὡς κακοῦργος) (vgl. 2 Tim 1, 8. 16. 17; 2, 3. 9). Hoffnung hat er nicht mehr, er sieht seinem Tode entgegen (2 Tim 4, 6—8). Aber er möchte Timotheus noch einmal bei sich sehen und schreibt ihm unsern 2 Tim (66). Im Jahre 67 ist Paulus mit dem Schwerte hingerichtet worden. Als Ort nennt die Überlieferung die Via Ostiensis, näherhin Alle tre fontane. Über der Grabstätte erhebt sich die herrliche Basilika S. Paolo fuori le mura[1]. Der 29. Juni ist wohl der Tag der Übertragung der Apostelreliquien vom Jahre 258 in die Katakombe S. Sebastiano[2].

§ 25. Der erste Timotheusbrief.

Kommentare: Mack, Commentar über die drei Pastoralbriefe, Tübingen 1836; *Bisping* (2. Aufl. 1865); *Belser,* Die Briefe des Apostels Paulus an Tim und Tit, Freiburg 1907; *Knabenbauer* (Cursus) 1913; *Meinertz,* Die Pastoralbriefe des hl. Paulus[4], Bonn 1931; — *B. Weiß* (Meyer XI[7]) 1902; *Wohlenberg* (Zahn XIII[4]) 1923; *Holtzmann,* Die Pastoralbriefe, Leipzig 1880; *v. Soden* (Hand-Com-

[1] Vgl. *H. Grisar,* Geschichte Roms und der Päpste I (Freiburg 1901) 613 ff.
[2] Vgl. *H. Lietzmann,* Petrus und Paulus in Rom[2] 109 ff.

mentar III², 1) 1893; *Dibelius* (Handbuch² 13) 1931. Vgl. auch *Fr. Maier*, Die Hauptprobleme der Past Pauli³, in: Biblische Zeitfragen 3, 12 (Münster 1920); *W. Michaelis*, Past und Gefangenschaftsbriefe, Gütersloh 1930.

Timotheus[1] stammte aus Lystra und war der Sohn eines heidnischen Vaters und einer jüdischen Mutter (Apg 16, 1 ff.). 2 Tim 1, 5 wird der Name seiner Mutter Eunike und seiner Großmutter Loïs genannt. Offenbar hatte Paulus ihn bereits auf der ersten Missionsreise für das Christentum gewonnen. Auf der zweiten Reise schloß er sich dem Apostel von Lystra aus an, nachdem er mit Rücksicht auf das jüdische Empfinden die Beschneidung erhalten hatte. Nunmehr war er fast ständig an der Seite des Apostels und genoß sein vollstes Vertrauen; Phil 2, 19 ff. wird ihm ein ehrenvolles Zeugnis ausgestellt. Er wurde mehrere Male mit wichtigen Aufträgen entsandt, so nach Thessalonich (1 Thess 3, 1 ff.) und Korinth (1 Kor 4, 17; 16, 10). In sechs seiner Briefe nennt ihn Paulus gleich im Eingang neben sich (1 Thess 1, 1; 2 Thess 1, 1; 2 Kor 1, 1; Kol 1, 1; Phm 1; Phil 1, 1). Die Erwähnung in Kol, Phm und Phil zeigt, daß Timotheus auch in der römischen Gefangenschaft bei Paulus weilte. Nachher hat er ihn jedenfalls nach Ephesus begleitet und blieb hier auf Anordnung des Apostels als sein Stellvertreter zurück. Das letzte, was wir in den paulinischen Briefen von ihm hören, ist das Verlangen des gefangenen Apostels kurz vor seinem Tode, er möge zu ihm nach Rom kommen (2 Tim 4, 21). Über sein späteres Wirken als Bischof von Ephesus wissen wir nichts Sicheres. Er wird als Martyrer verehrt; sein Fest fällt auf den 24. Januar.

Der Brief hat keine streng logische Anordnung und Gedankenfolge. Immerhin lassen sich zwei Teile unterscheiden, indem zuerst eine mehr darstellende Form zu finden ist, die nachher in eine imperative Mahnung übergeht. Der *Eingang* enthält die Zuschrift und den Gruß (1, 1—2).

I. Anweisung für die rechte Verwaltung des Hirtenamtes (1, 3—4, 5).

Im Gegensatz zu den Irrlehrern, die sich mit jüdischen Fabeln und endlosen Genealogien sowie mit unnützen Spekulationen über das mosaische Gesetz beschäftigen (1, 3—11), soll Timotheus an der reinen apostolischen Lehre festhalten (1, 12—20).

[1] Vgl. *Pölzl*, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, Regensburg 1911, 136 ff.; *Meinertz*, Die Past⁴ 8 ff.

Ferner soll er für würdige Abhaltung des Gottesdienstes Sorge tragen (2, 1—15) und bei Auswahl und Anstellung der kirchlichen Vorsteher mit großer Umsicht verfahren (3, 1—13) und ein eifriger Hüter der christlichen Wahrheit wider die falschen Aufstellungen der Irrlehrer sein (3, 14—4, 5).

II. Vorschriften für die eigene Lebensführung (4, 6—6, 19).

Timotheus soll durch ein glänzendes Tugendbeispiel der Wahrheit des Evangeliums Ehre machen und den Gläubigen zum Vorbild dienen (4, 6—16), gegen die einzelnen Stände und Klassen in der Kirche sich schicklich benehmen (5, 1—6, 2) und in seiner ganzen Lebensführung Uneigennützigkeit, Reinheit und Lauterkeit zeigen (6, 3—19).

Der Brief *schließt* mit einer eindringlichen Warnung vor den Irrlehrern und mit dem Segenswunsch (6, 20—21).

Um den *historischen Hintergrund*, auf dem 1 Tim und überhaupt die Past sich abheben, zu zeichnen, bietet ihr Inhalt einige Hinweise. Es handelt sich um die Bekämpfung von *Irrlehren* (μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν 1, 3), die teils bereits aufgetreten, teils für die Zukunft (ἐν ὑστέροις καιροῖς 4, 1) zu befürchten sind. Wenn die verschiedenen Andeutungen auch nicht gestatten, schon ein ganzes System daraus zu konstruieren, so sind sie doch ausreichend, um die Richtung zu erkennen, in der die Irrlehren sich bewegten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie sich damals schon den prunkenden Namen Gnostiker (vgl. 6, 20: τῆς ψευδωνύμου γνώσεως) beigelegt haben. Sie stammten jedenfalls aus dem Judentume und befaßten sich mit den phantastischen Spekulationen, wie sie sich auch in jüdischen Apokryphen finden (1 Tim 1, 7; vgl. Tit 1, 10; 3, 9; 1, 14 und 1 Tim 1, 4). Nimmt man hierzu noch die praktische Konsequenz der Verachtung der Materie, wie sie in der Enthaltung von der Ehe und von Speisen (4, 3) zum Ausdruck kommt, so ist der Schluß auf jüdisch-synkretistische Ideen gerechtfertigt (vgl. Kol 2, 20 ff.). Nun wissen wir bereits aus der Untersuchung über die religiösen Zustände in Kleinasien, die sich besonders im Kol widerspiegeln, daß durch die heidnischen Mysterienkulte solche Gedanken verbreitet wurden[1]. Hier haben wir also die „reißenden Wölfe" zu sehen, die nun wirk-

[1] Vgl. oben S. 139 f.

lich in die Herde Christi einzudringen begannen, wie Paulus einst in sorgenvoller Ahnung es vorhergesagt hatte (Apg 20, 29). Darum ist nichts weniger nötig, als an den Gnostizismus des 2. Jahrhunderts zu denken, wie das gern seit Baur[1] geschieht, um die Echtheit zu bestreiten. Vor allem kann keine Rede davon sein, bei den 6, 20 genannten ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως an Marcions Werk „Antithesen" zu denken. Ja, gerade die Unsicherheit in der genauen Bestimmung der Irrlehren ist ein Beweis für jene Zeit, da allerhand irrige Gedanken einströmten, die sich noch nicht zu einem geschlossenen System verdichtet hatten.

Timotheus hat nach 1, 3 auf Anordnung des Meisters seinen Sitz bleibend in Ephesus genommen, wie Titus in Kreta. Beide sind Leiter und Vorsteher der Gemeinden daselbst und werden als solche wiederholt ermahnt, als autorisierte Lehrer (1, 3; 4, 12 ff.) dem Irrtume die Wahrheit entgegenzustellen, Hirt und Führer aller zu sein, besonders durch Meiden der „Fabeln" und falschen Gnosis (4, 7; 6, 20), endlich auch für geeignete Träger der kirchlichen Ämter zu sorgen. Es ist ganz natürlich, daß mit der fortschreitenden Entwicklung und im Kampf gegen die Irrlehre der eigentlich kirchliche Gedanke stärker hervortreten und festere Formen annehmen mußte. Durch die Erwähnung der Diakone (3, 8), Presbyter (5, 17—22) und Bischöfe (3, 1 ff., und Timotheus selbst 4, 14) tritt uns in den wesentlichen Zügen die *kirchliche Hierarchie* entgegen. Vgl. Tit 1, 5 ff. Freilich ist von ihrer Ausgestaltung noch nicht in dem Maße die Rede, wie etwa in den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien. Und ebenso ist der Amtsname des ἐπίσκοπος von dem des πρεσβύτερος noch nicht geschieden. Aber eben darin liegt ein starkes Echtheitsmoment für unseren Brief.

Wie zu jeder Zeit, hat auch im jungen Christentum der Irrtum zu einer gewissen Formulierung der entgegenstehenden Wahrheit die Veranlassung geboten. Hierfür finden wir auch Andeutungen in unserem Briefe selbst; z. B. 6, 1: διδασκαλία als christliche Lehre (vgl. Tit 2, 10); 3, 16: ὁμολογουμένως; 6, 13: καλὴ ὁμολογία, und besonders 6, 12: ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων, was auf Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor vielen Zeugen und somit wahrscheinlich auf eine gewisse in Aufnahme gekommene Formel (vgl. auch

[1] Die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus, Stuttgart 1835.

6, 13) hindeutet; endlich 6, 20 die Worte τὴν παραθήκην φύλαξον, die bereits eine feste kirchliche Tradition bekunden. Aber das Prinzip hierfür ist nichts weniger als etwas Neues. Man vergleiche nur die wiederholte und nachdrückliche Betonung des bereits erhaltenen Evangeliums gegenüber einem anderen neuen im Gal (1, 6—9) oder Formulierungen wie Röm 4, 24. 25 und 1 Kor 15, 1—3.

Es ist keine Frage, daß *Wortschatz und Stilcharakter* der Past gegenüber den älteren paulinischen Briefen ihre Eigenheiten aufweisen. Es sind manche Ausdrücke und Wendungen zu finden, die sonst bei Paulus nicht vorkommen, während charakteristische paulinische Worte fehlen. Von kritischer Seite wird auf diese sprachliche Seite geradezu der entscheidende Nachdruck gelegt, zumal sich statistisch anscheinend mit Sicherheit nachweisen ließe, wie gewaltig der Abstand vom echten Paulus sei. Demgegenüber muß man aber betonen, daß besonnene Beurteilung der Wortstatistik für die Unechtheitserklärung völlig versagt[1], daß ferner eine Entwicklung der Ausdrucksweise bei Paulus auch sonst zu verfolgen ist, daß namentlich die Gefangenschaftsbriefe eine Etappe auf dem Wege dieser Entwickelung von den älteren Briefen her darstellen, daß schließlich die konkreten Verhältnisse (Irrlehrer, nüchterne Pastoralanweisungen) Wortlaut und Stil beeinflussen mußten. Wenn man dann noch hinzunimmt, daß Bekenntnisse und liturgische Formeln verwertet worden sind und daß in vielem „der Ton des Apostels täuschend getroffen" worden ist, dann hat man kein Recht, die Briefe dem Apostel abzusprechen, zumal ein so geschickter Fälscher die Eigenarten der Schreibweise besser vermieden haben würde.

Für unsere Anschauung mag es ferner vielleicht auffallend erscheinen, daß Timotheus, der getreue Schüler und erprobte Begleiter Pauli, der schon wiederholt als Vertrauensperson mit Aufträgen gesandt worden ist, mehrmals und nachdrücklich ermahnt wird, wie 1, 18 ff.; 3, 14 f.; 4, 7. 11. 15; 5, 21; 6, 11. Ebenso möchte ihm gegenüber die Betonung des Apostolates Pauli (1, 11; 2, 7) nicht motiviert erscheinen. Allein das Befremdende schwindet, wenn man daran denkt, wie jugendlich Timotheus im Verhältnis zu seiner schweren Aufgabe in Ephesus war (vgl. 4, 12), und wie sich bei ihm die Versuchung zur Zaghaftigkeit

[1] Gegenüber den eingehenden Statistiken von *P. N. Harrison* (The Problem of the Pastoral Epistles, Oxford 1921) vgl. *W. Michaelis*, Past und Wortstatistik, in: ZntW 28 (1928) 69—76. Vgl. *F. Torm*, Über die Sprache in den Past, ebd. 18 (1917/18) 225—243.

wohl einstellen konnte, so daß ein Ansporn am Platze war. Dazu kommt, daß Ermahnungen doch wiederholt nicht dem Timotheus allein gelten, und daß seine Tätigkeit bei der Ausführung des Aufgetragenen in der apostolischen Autorität ihre Stütze finden sollte. So ist das Privatschreiben gleichzeitig für die ganze Gemeinde in Ephesus bestimmt.

Wer die spätere Entstehung der Past annimmt, kann auch keine Erklärung für die vielen persönlichen (vgl. 1, 3; 3, 14 f.; 1, 19 f.) und sachlich unbedeutenden (5, 23 Aufforderung zum Weingenuß) Bemerkungen beibringen; ja er muß zu Künsteleien greifen, um verständlich zu machen, daß ein Fälscher gleich drei Briefe, und zwar in der merkwürdigen Verteilung auf die beiden Apostelschüler, herstellte. Die Hypothese von echten paulinischen Brieffragmenten, die später von einem Redaktor zu unsern Past verarbeitet worden seien[1], erleichtert das Verständnis nicht, sondern scheitert vor allem an der Einheitlichkeit der Briefe[2].

Diesen inneren Gründen für die Echtheit stehen äußere Zeugnisse zur Seite, die uns bis in die Zeiten der Apostelschüler hinaufführen. Wohl ein zweifelloser Zeuge ist Polykarp, der die Worte 1 Tim 6, 10. 7 aufgenommen hat und auch auf andere Stellen sich bezieht[3]. Theophilus von Antiochien zitiert 1 Tim als göttliches Wort[4]. Wenn Gnostiker, namentlich Marcion, die Past zurückweisen, so gibt Klemens von Alexandrien[5] auch den Grund dafür an: ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. Wie seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts der Muratorische Kanon[6], Tertullian[7], Irenäus[8] bezeugen und schließlich Eusebius[9]

[1] Vgl. *Michaelis*, Past und Gefangenschaftsbriefe 134 ff.; *J. Schmid*, Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe 148 ff.

[2] Zuerst wurde die Echtheit des 1 Tim von *J. E. C. Schmidt* und *Schleiermacher* bestritten; seit *Baur* gelten alle drei Briefe für unecht u. a. *Weizsäcker, Holtzmann, Jülicher-Fascher, Dibelius, H. H. Meyer*, Über die Past, in: Forschungen zur Religion und Literatur des A u. NT 3, Göttingen 1913. Die Fragmentenhypothese wird u. a. von *Harnack, v. Soden, Clemen, Knopf, Feine* vertreten, während die volle Echtheit mehr oder weniger bestimmt *B. Weiß, Zahn, Wohlenberg, Barth, Deißmann, Michaelis* (vgl. oben S. 166) annehmen.

[3] Ad Phil. 4, 1: Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία . . . οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν.

[4] Ad Autol. III, 14 und 1 Tim 2, 2; II, 16 und Tit 3, 5.

[5] Strom. II, 11, 52; vgl. auch daselbst die Worte: ὁ ἀπόστολος γράφων· Ὦ Τιμόθεε, φησίν, τὴν παραθήκην φύλαξον κτλ (1 Tim 6, 20 f.).

[6] Zeile 60 ff.

[7] Contra Marc. V, 21; de praesc. 25; de resurr. carnis 22; de pudic. 13.

[8] Adv. haer. II, 14, 7 und 1 Tim 6, 20; III, 3, 4 und Tit 3, 10.

[9] H. e. III, 3, 5.

zusammenfassend berichtet, sind die beiden Timotheusbriefe und der Tit allgemein in den christlichen Gemeinden als kanonisch und paulinisch aufgenommen worden[1].

§ 26. Der Titusbrief.

Kommentare: Vgl. oben S. 165 f.

Titus[2] stammte aus heidenchristlicher Familie und mag vom hl. Paulus bekehrt worden sein. Zuerst hören wir von ihm, da er Paulus und Barnabas zum Apostelkonzil begleitete. Um das Prinzip vom gesetzesfreien Evangelium zu wahren, weigerte sich der Apostel, das Ansinnen zu erfüllen, ihn der Beschneidung zu unterwerfen (Gal 2, 3)[3]. Auf der dritten Missionsreise sandte ihn Paulus zweimal nach Korinth, um die persönliche Ankunft vorzubereiten und in der Gemeinde nach dem Rechten zu sehen (2 Kor 12, 18; 8, 6. 16)[4]. Später muß er auch in Dalmatien gewirkt haben (2 Tim 4, 10). Nach der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft hat Paulus ihn auf Kreta als Bischof zurückgelassen, wo er eine ähnliche Stellung wie Timotheus in Ephesus einnahm. Paulus hat ihm gelegentlich hohes Lob gespendet (2 Kor 8, 16 f. 23) und ihn sein echtes Kind (Tit 1, 4) genannt. Die Kirche feiert sein Fest am 6. Februar.

Im *Eingang* des Tit betont Paulus sein Apostolat und entbietet dem Titus seinen Segenswunsch (1, 1—4).

I. Ausbau der kirchlichen Verfassung auf Kreta (1, 5—16).

Titus soll in jeder Stadt geistliche Vorsteher einsetzen (1, 5—9), die zusammen mit ihm den Schatz der christlichen Lehre verkünden und gegen alle Entstellung seitens der Irrlehrer verteidigen sollen (1, 10—16).

II. Sorge für die einzelnen Stände (2, 1—15).

Titus soll die einzelnen je nach Alter, Geschlecht und Stand an ihre Pflichten erinnern (2, 1—10) und auf das Verlangen der göttlichen Gnade hinweisen (2, 11—15).

---

[1] Die *Bibelkommission* hat am 12. 6. 1913 die Echtheit der Pastoralbriefe erklärt, dabei auch die Fragmentenhypothese abgelehnt und als Zeit der Abfassung angegeben: in illo temporis spatio, quod intercedit inter liberationem a prima captivitate et mortem apostoli. Vgl. BZ 12 (1914) 111.

[2] Vgl. *Pölzl,* Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 103ff.; *Meinertz,* Die Past[4] 10 ff.

[3] Vgl. oben S. 89.

[4] Vgl. oben S. 116.

III. Mahnung zu christlicher Gesinnung (3, 1—11).

Gegenüber der Obrigkeit ist Gehorsam und gegenüber den Mitmenschen ist Güte erforderlich (3, 1—7), vor den Irrlehrern muß man sich hüten (3, 8—11).

Der Brief *schließt* mit Aufträgen und Segenswünschen (3, 12—15).

Die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, die das Schreiben veranlaßt haben, sind im wesentlichen dieselben wie jene, die der 1 Tim widerspiegelt. Im Vordergrunde aber steht im Tit mehr noch die Sorge um den positiven Ausbau der Kirche auf Kreta als um die Bekämpfung der Irrlehrer. Das ist auch natürlich, da Paulus auf Kreta offenbar nur kürzere Zeit persönlich gewirkt hat, jedenfalls nicht so ausgiebig wie in Ephesus[1].

§ 27. Der zweite Timotheusbrief.

Kommentare: Vgl. oben S. 165 f.

In diesem letzten Brief aus der Feder des Apostels sehen wir ihn mit apostolischem Eifer und väterlicher Sorge noch einmal mahnen. Der Brief ist gleichsam das Testament des gefangenen Apostels (vgl. besonders 4, 6—8).

Der *Eingang* enthält die Zuschrift und den Gruß (1, 1—2).

I. Freude über den Glauben und Ermahnung zu unerschrockener Arbeit (1, 6—2, 13).

Timotheus zeigt einen erfreulich festen Glaubensstand (1, 3—7). Er soll unerschrocken und mutig im Dienste des Evangeliums tätig sein, eingedenk der großen Wohltaten, die er durch das Evangelium erlangt hat, und eingedenk seines Lehrers, der jetzt seinetwegen Fesseln trägt (1, 8—18). Mit Hintansetzung aller weltlichen Geschäfte soll er nur für Christus arbeiten, kämpfen und leiden, um einst an dessen Herrlichkeit teilzunehmen (2, 1—13).

II. Verhalten gegen die Irrlehrer (2, 14—4, 8).

Timotheus soll sich vor dem leeren Geschwätz der Irrlehrer hüten, ihretwegen aber auch nicht mutlos werden; sie können

[1] Über die Abfassungszeit vgl. oben S. 165, über die Echtheitsfrage oben S. 168 ff.

zwar Unheil anrichten, den Bestand der Kirche als solcher aber nicht gefährden (2, 14—26). Ihrer Verkehrtheit und Lasterhaftigkeit soll er durch Beharrlichkeit in der reinen apostolischen Lehre und durch Festhalten am Worte der Heiligen Schrift begegnen (3, 1—17) und besonders eifrig das Predigtamt verwalten (4, 1—8).

Den *Schluß* bilden die Aufforderungen an Timotheus, sobald als möglich zu ihm zu kommen, die Warnung vor einem Widersacher des Apostels, Grüße und der Segenswunsch (4, 9—22).

Äußere, und zwar sehr heftige Verfolgungen, welche dem Apostel um einen jeden der Seinigen Sorge einzuflößen vermögen, und *Irrlehrer*, mit denen ein Auseinandersetzen oder Disputieren aussichtslos und deshalb der Umgang aufzugeben ist, finden in dem Briefe Berücksichtigung. Unter jenen erkennen wir die *Neronische* Christenverfolgung, unter diesen jene *gnostisierenden Lehren*, denen wir auch im ersten Briefe begegnet sind und von denen die eine, es habe die Auferstehung bereits stattgefunden, ausdrücklich erwähnt wird (2, 18).

Zu den bereits angeführten *äußeren* Zeugnissen für die *Echtheit* treten solch gewichtige innere Gründe, daß gerade 2 Tim zur Aufstellung der Fragmentenhypothese veranlaßte[1]. In der Tat trägt das Schreiben so konkrete und nur für die letzte Lebenszeit des Apostels mögliche Einzelzüge, daß eine spätere Fiktion ausgeschlossen erscheint. So z. B. die persönlichen Bemerkungen (vgl. 1, 15—18; 4, 9 ff. 20), die bald auszuführenden Aufträge (4, 13) und die Bemerkung von der πρώτη ἀπολογία (4, 16)[2]. Der ganze Ton zeugt von Ergriffenheit und Bewegung und entspricht so sehr dem Leben Pauli (vgl. 3, 10 ff.), daß er nur dann begreiflich wird, wenn 2 Tim wirklich vom Apostel geschrieben worden ist. Überdies stoßen wir auf eine ganze Reihe sonstiger echt paulinischer Eigentümlichkeiten. Solche sind 1, 5 der Dank gegen Gott für den Glauben des Timotheus, 1, 9 die Betonung der Gnade im Gegensatz zu τὰ ἔργα ἡμῶν, 1, 11 die Hervorhebung des eigenen Apostolates, 1, 14 die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes (vgl. Röm 8, 11; 5, 5), 2, 8 die Benennung Jesu als ἐκ σπέρματος Δαυείδ (vgl. Röm 1, 3), 2, 11 der Gedanke συναπεθάνομεν καὶ συνζήσομεν (vgl. Röm 6, 8), 2, 19 das Bild vom Hause für die Kirche (vgl. 1 Kor 3, 9 ff.), 2, 20 das Gleichnis,

[1] Vgl. oben S. 170.
[2] Vgl. oben S. 163.

das den verschiedenen Gefäßen entnommen ist (vgl. Röm 9, 21), und endlich 4, 18 die beliebte Doxologie.

Der Völkerapostel, der in seiner Wirksamkeit mehr als ein anderer Jünger Erfolge erzielt und darin sowohl einen Beweis für die Wahrheit seines Evangeliums als auch eine Quelle des Trostes, der Ermunterung und heiligen Freude gefunden hat, schaut am Abend seines Lebens in eine nächste Zukunft, die sein Herz mit den schwersten Sorgen erfüllen muß, sieht sich von Verhältnissen umgeben, die geeignet wären, ihn aufs tiefste zu betrüben. Die erste große Christenverfolgung durch Nero ist ausgebrochen und bedroht von außen den Bau, an dem er unter den größten Mühen und Opfern gearbeitet hat, die gefürchteten „reißenden Wölfe" gefährden in der Gestalt gnostisierender und judaisierender Irrlehrer seine geliebte Herde, in der er allen alles zu werden gesucht hatte. Und bei alledem bleibt auch persönlicher Kummer ihm nicht erspart (2 Tim 1, 15; 4, 10. 14). Aber nicht beschleicht ihn Verzagtheit. „Ich schäme mich nicht; denn ich weiß, an wen ich geglaubt habe, und bin überzeugt, daß er die Macht hat, mein ihm anvertrautes Gut bis auf jenen Tag zu bewahren" (2 Tim 1, 12). „Zuverlässig ist das Wort: wenn wir mit ihm (Christus) gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben" (2 Tim 2, 11). Christi Leben erschließt ihm das Verständnis für das Leben der Kirche. In der hereingebrochenen Nacht äußerer und innerer Verfolgung ist ihm die Hoffnung das erhellende Licht.

Nach den vorausgehenden Ausführungen läßt sich folgendes *Schema der Chronologie des Lebens Pauli* aufstellen:

36	Bekehrung vor Damaskus[1].
44/45	Kollektenreise nach Jerusalem[2].
45—48	Erste Missionsreise[3].
49	Apostelkonzil[4].
49—52	Zweite Missionsreise[5].
	(51: 1 Thess[6] und 2 Thess[7]).
53—58	Dritte Missionsreise[8].
	(53/54: Gal[9]; 55/56: 1 Kor[10]; 57: 2 Kor[11]; 58: Röm[12]).
58—60	Gefangenschaft in Cäsarea[13].

[1] Vgl. oben S. 85 f. [2] Vgl. S. 87. [3] Vgl. S. 88. [4] Vgl. S. 89. [5] Vgl. S. 90. [6] Vgl. S. 95. [7] Vgl. S. 97. [8] Vgl. S. 99. [9] Vgl. S. 103. [10] Vgl. S. 107. [11] Vgl. S. 116. [12] Vgl. S. 121. [13] Vgl. S. 132 f.

61—63 Erste Gefangenschaft in Rom[1].
(62/63: Kol, Eph, Phm, Phil[2]; — 63: Hebr[3]).
63—64 Reise nach Spanien[4].
64—66 Reise im Orient[5].
(64/65: 1 Tim und Tit[6]).
66—67 Zweite Gefangenschaft in Rom[7].
(66: 2 Tim[8]).
67 Martertod[9].

II. Die Evangelien und die Apostelgeschichte.

§ 28. Der Begriff des Evangeliums.

Wie Jesus Christus selbst einst durch sein lebendiges Wort die Wahrheit gelehrt, so hatte er auch seinen Aposteln den Auftrag gegeben, das Evangelium allen Völkern zu *predigen*[10]. Dieser positive Willensausdruck schloß aber kein Verbot ein, unter Umständen sich auch der Schrift zu bedienen. Dementsprechend haben wohl alle Jünger, die der Herr zur Ausbreitung seines Reiches berufen hat, gepredigt, nicht aber haben sie auch alle geschrieben. Und die es taten, wollten dadurch Glauben wecken. Wenn sie das Leben Jesu schilderten, so dachten sie nicht daran, einfach Geschichte zu schreiben, sondern sie verfolgten religiöse Zwecke. Dies sagen Lukas (1, 4) und Johannes (20, 31) ganz ausdrücklich und lassen Matthäus und Markus durch die Art ihrer Ausführungen deutlich erkennen.

Beim christlichen Unterrichte bestand eine Hauptaufgabe darin, Jesu Bild den Gläubigen recht lebendig vorzuführen und einzuprägen. „Euch ist", so schreibt Paulus den Galatern (3, 1), „Jesus Christus, der Gekreuzigte, vor die Augen gezeichnet." Wenn nun auch hierbei aus der reichen Fülle des Stoffes eine Auswahl getroffen werden mußte, so durften doch die wesentlichen Züge jenes Bildes, besonders ein Bericht über den Erlösungstod und die Auferstehung, niemals fehlen[11]. So verschieden darum auch die Wege waren, die die Evangelisten, und besonders

[1] Vgl. S. 135. [2] Vgl. S. 136 f. [3] Vgl. S. 161.
[4] Vgl. S. 161 ff. 165. [5] Vgl. S. 165. [6] Vgl. S. 165.
[7] Vgl. S. 165. [8] Vgl. S. 165. [9] Vgl. S. 165.
[10] Vgl. *Meinertz*, Jesus und die Heidenmission², in: NtA I, 1—2, 1925.
[11] Die Andeutungen, die die ntl Schriften über die Kenntnis der Geschichte und der Worte Jesu in den apostolischen Gemeinden bieten, sind kurz gesammelt bei *Zahn*, Einleitung II³ 171—175. Vgl. auch *Moe*, Paulus und die evangelische Geschichte, Leipzig 1912.

Johannes, in ihren Darstellungen eingeschlagen haben: die genannten wichtigsten Ereignisse vermissen wir bei keinem.

Wie das Leben Jesu ohne jeden Vergleich in der Geschichte dasteht, so ist auch die Form für seine schriftliche Darstellung ganz eigenartig. Weder mit der antiken Biographie noch mit einer sonstigen Darstellungsform sind die Evangelien zu vergleichen, und auch mit der „Kleinliteratur“ haben sie nur das gemeinsam, daß sie keine literarischen Zwecke verfolgen[1]. „Die Evangelien stehen völlig abseits von der kunstmäßigen Literatur. Auch rein äußerlich als literarische Denkmäler betrachtet, tragen sie den Stempel des absolut Neuen zur Schau[2].“

Für die schriftlichen Berichte über die Person und das Leben Jesu wurde der Name εὐαγγέλιον üblich[3]. Ursprünglich bezeichnet man damit freilich die Heilsbotschaft als solche (vgl. Röm 1, 9. 16; 1 Kor 9, 12; Gal 1, 7 u. a.), wie auch der im NT nur selten vorkommende Name eines Evangelisten nur einen Missionar bedeutet. Die Heilsbotschaft ist aber in Jesu Leben und Lehre verkörpert. So wird Mk 1, 1 mit den Worten ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ der Bericht begonnen. Beachtenswert ist, daß die *Didache*[4] die fast ganz mit Mt übereinstimmende Anführung des Vaterunsers einleitet: ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ. Man nannte zunächst wohl die Gesamtheit der vier Berichte „das Evangelium“. So heißt es bei *Irenäus*[5]: τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον. Von diesem einen Evangelium gab es also vier verschiedene Darstellungen, und so sagte man: εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν, Ἰωάννην. Die Präposition κατά kann sowohl den Gewährsmann oder den für die Abfassung Maßgebenden bezeichnen[6], als auch die Bedeutung der *Verfasserschaft* haben[7]. In diesem letzteren Sinne verstanden es die Kirchenväter[8]. Frühzeitig wurde der Evangelientitel auch auf das einzelne

---

[1] *K. L. Schmidt*, Die Stellung der Evv in der allgemeinen Literaturgeschichte, in: Ευχαριστηριον (für Gunkel) II (Göttingen 1923) 50—134.

[2] *Ed. Norden*, Die antike Kunstprosa II² (Leipzig und Berlin 1909) 480 f.

[3] Vgl. über diesen Begriff *Bardenhewer*, BZ 5 (1907) 27 ff.; *Harnack*, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910, 199—239; *J. Schniewind*, Evangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium I (Gütersloh 1927); II (1931); *J. Huby*, L'évangile et les évangiles, Paris 1929.

[4] 8, 2; vgl. auch 15, 3. 4.

[5] Adv. haer. III, 11, 8.

[6] Vgl. z. B. den Ausdruck εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους.

[7] Vgl. 2 Makk 2, 13; *Diod. Sic.*: ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία.

[8] Ganz ausgeschlossen ist die Deutung, die bereits der Manichäer *Faustus* (bei *Augustinus*, C. Faustum 32, 2) ausgesprochen hat, als wenn κατά auch hier

Buch übertragen, so daß man von vier εὐαγγέλια redete. So schreibt *Justinus:* ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια[1]. Im *Muratorischen Fragment* ist nebeneinander vom Lk gesagt: tertium evangelii librum (Zeile 2), und von Jo: quartum evangeliorum (Zeile 9).

Die Vierzahl der Evangelien galt frühzeitig als geradezu providentiell. Dies zeigt sich u. a. darin, daß man ihnen bestimmte *Symbole* beilegte, die an die geheimnisvollen Gestalten Ez 1, 5 ff und Offb 4, 6 ff. anknüpfen[2]. Nach verschiedenen Schwankungen hat sich die Verteilung auf die einzelnen Evangelisten in der von Hieronymus[3] gebotenen Form durchgesetzt: Mt=Mensch (Geschlechtsregister), Mk = Löwe (der Täufer in der Wüste), Lk = Stier (Opfer des Zacharias), Jo = Adler (Schau in die Gottheit Jesu).

Die übliche Reihenfolge der vier Evv untereinander geht bis auf die alten Prologe zu den Evv[4] und das Muratorische Fragment zurück und ist schon in der alten Kirche die am weitesten verbreitete. Daneben kommen aber auch andre Anordnungen vor (z. B. Voranstellung der beiden apostolischen Evv Mt und Jo).

§ 29. Die älteste Überlieferung über die vier Evangelien.

Bei der Bedeutung unserer Evv wird man ihre Spuren bis in die älteste Zeit christlichen Schrifttums zurückverfolgen können[5]. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß es bei manchen Stellen zweifelhaft bleibt, ob eine unmittelbare Anspielung auf ein schriftliches Evangelienwort vorliegt, und an welches Ev der Schriftsteller denkt. Solche Anklänge, namentlich an das Mt, finden sich wiederholt schon in der *Didache*[6], deren Anführung des Vater-

nur den Gewährsmann bedeute. Denn gerade jene Schriftsteller, die den Ausdruck brauchen (Irenäus, Klemens von Alex., Murator. Fragment), lassen die Evangelisten Verfasser sein. Das Mk und Lk hätten in diesem Falle auch κατὰ Πέτρον, bzw. κατὰ Παῦλον genannt werden müssen. Vgl. *Zahn*, Einleitung II[3] 177.

[1] Apol. I, 66 (vgl. Dial. cum Tryphone 10. 100).

[2] Vgl. *J. Hoh*, Zur Herkunft der vier Evangeliensymbole, in: BZ 15 (1921) 229—234.

[3] Comment. in Ez I, 1. [4] Vgl. unten S. 182.

[5] Vgl. dazu: The New Testament in the apostolic fathers. By a committee of the Oxford society of historical theology, Oxford 1905; *Boese*, Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, Freiburg 1895; *Jacquier*, Le NT dans l'église chrétienne I (Paris 1911) 39 ff. Vgl. auch *Resch*, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evv, in: TU 10 (Leipzig 1895—97), 3 Teile (Mt, Mk — Lk — Jo).

[6] Vgl. 1, 2 und Mt 22, 37 f. (Mk 12, 30 f.); 1, 3 und Mt 5, 46; Lk 6, 32; 3, 7 und Mt 5, 5; 7, 1. 3 und Mt 28, 19; 9, 5 und Mt 7, 6; 10, 10 und Mt 21, 9. 15; 16, 1 und Lk 12, 35 u. a.

unsers bereits erwähnt wurde[1], und bei *Klemens von Rom*[2]. Auch *Ignatius von Antiochien* bietet sie, ja bei ihm ist die starke Berührung mit Johannes zu beachten[3]. Wenn er z. B. (ad Philad. 3, 1) vom Geiste sagt: οἶδεν γάρ, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, so kann nur Jo 3, 8 die Quelle sein[4]. Ferner sind die Spuren im Philipperbrief des hl. *Polykarp*[5], dessen Kenntnis des Jo indirekt durch die Bekanntschaft mit dem ersten Johannesbrief feststeht[6], im Brief an *Diognet*[7] und im *zweiten Klemensbrief*[8] zu nennen.

Welchen Einfluß unsere Evv bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ausübten, zeigt ihre starke Verwertung in den Apokryphen der verschiedensten Art aus dieser Zeit. So benutzt die *Petrus-Apokalypse* Mt und Lk[9], während das *Petrus-Evangelium* von allen vier Evv abhängig ist, wobei freilich Jo etwas zurücktritt[10]. Dagegen wird gerade Jo, neben den Synoptikern, sehr bevorzugt in dem *apostolischen Sendschreiben*, das wohl noch der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehört[11]. Auch die Häretiker des zweiten Jahrhunderts bemühen sich um unsere Evv. Gewiß sind nach *Marcion* das Lk durch die Judaisten verdorben und die drei andern Evv überhaupt von ihnen gänzlich gefälscht worden[12]. Aber er stemmt sich hier eben aus seinem

1 Vgl. oben S. 176.

2 Vgl. Ad Cor. 13, 2 und Mt 6, 12—15; 7, 1. 2; Lk 6, 36—38; 46, 8 und Mt 26, 24; 18, 6; Mk 9, 42; Lk 17, 2; bes. 15, 2 und Mt 15, 8; Mk 7, 6.

3 Vgl. Ad Polyc. 2, 2 und Mt 10, 16; ad Ephes. 14, 2 und Mt 12, 33; ebd. 17, 1 und Mt 26, 7; ad Trall. 11, 1; ad Philad. 3, 1 und Mt 15, 13; ad Magn. 8, 2 und Jo 8, 29; 17, 3. 6; ad Ephes. 17, 1 und Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11; ad Rom. 7 und und Jo 6, 48. 51. 53—55.

4 Vgl. *P. Dietze*, Die Briefe des Ignatius und das Jo, in: Theol. Studien und Kritiken 78 (1905) 563—603. D. weist ausführlich die Bekanntschaft des Ignatius mit Jo nach. Wenn er konstatiert, „wie souverän Ignatius mit der gesamten Überlieferung schaltet, wie er sich gegenüber aller apostolischen Literatur als durchaus selbständiger Besitzer des Geistes weiß", so ist das in gewissem Sinne richtig. Nur ist zu beachten, daß er in seinen Briefen auf der Reise nach Rom überhaupt gedächtnismäßig zitiert; das gilt auch vom AT. Vgl. *Clemen*, Die Entstehung des Jo, Halle 1912, 364 f.; *Rackel*, Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien, in: Freiburger theolog. Studien 14, Freiburg i. Br. 1914, 296 ff.

5 Vgl. Ad Phil. 2, 3 und Mt 5. 3. 10; 7, 1. 2; 7, 2 und Mt 6, 12—14; 26, 41; Mk 14, 38; 2, 3 und Lk 6, 20. 36—38.

6 Vgl. Ad Phil. 7, 1 und 1 Jo 4, 2. 3; auch 8, 1 und 1 Jo 4, 9; 7, 1 und 2 Jo 7. Vgl. dazu *Gutjahr*, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanon. Ev, Graz 1904, 168 ff.

7 Vgl. 6, 6 und Mt 5, 44; 10, 4 und Jo 14, 23; 11, 3. 4 und Jo 1, 9; 1 Jo 1, 1 (ὁ ἀπ' ἀρχῆς).

8 2, 4 und Mt 9, 13; 4, 2 und Mt 7, 21; 6, 2 und Mt 16, 26; 13, 4 und Lk 6, 32. 35; 3, 2 und Lk 12, 18.

9 Vgl. *Hennecke*, Ntl Apokryphen², Tübingen 1924, 318 ff.

10 Vgl. *L. Vaganay*, L'évangile de Pierre, Paris 1930, 43 ff.

11 *C. Schmidt*, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, in: TU 43 (1919) 213 ff. 224 f.

12 Vgl. *Harnack*, Marcion² 40 f. 249* ff.

häretischen Prinzip heraus gegen die verbreitete Überlieferung und hat wohl auch bei der Herausschälung seines authentischen Ev aus dem Lk die übrigen Evv gelegentlich mit berücksichtigt. Die späteren Marcioniten greifen noch mehr auf diese Evv zurück. Der Gnostiker *Valentin* und seine Schüler stützen sich auf die Evv[1], ja von *Herakleon* sind uns Fragmente seines Johannes-Kommentars erhalten[2], und auch zu den übrigen Evv wird er wohl Erläuterungen verfaßt haben. Schon Irenäus[3] hat aus diesen Tatsachen folgenden Schluß gezogen: „Die Zuverlässigkeit der Evv ist so groß, daß selbst die Häretiker für sie Zeugnis ablegen und zur Bestätigung ihrer Lehre sich auf sie zu berufen suchen."

Von *Justin* dem Martyrer kennen wir bereits eine direkte Äußerung über unsere Evv. Er nennt sie[4] ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, um seinen nichtchristlichen Lesern einen ungefähren Begriff der eigenartigen Schriften durch den ihnen bekannten literarischen terminus zu vermitteln. Neben den „Denkwürdigkeiten" der Apostel kennt er offenbar auch die Tradition, daß andre von ihren Schülern verfaßt seien. Denn er nennt bei der Anführung von Lk 22, 44 die Denkwürdigkeiten ihrer Schüler (τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων)[5]. Zu ihnen rechnet er aber ganz gewiß nicht das apokryphe Petrusevangelium[6], wie es überhaupt sehr zweifelhaft bleibt, ob er es wirklich gekannt hat[7]. Die synoptische Tradition verwertet er reichlich[8], und auch die — weniger hervortretende — Bekanntschaft mit dem Jo ist durch eine Anzahl von Hinweisen[9] und die Logoslehre gegeben[10]. Manches spricht dafür, daß Justin bereits eine Evangelienharmonie kennt[11]. Auf jeden Fall hat sein Schüler *Tatian* unsere vier Evv, und nur sie, zu einer Harmonie verflochten, die in der syrischen Kirche eine große Rolle gespielt hat[12].

[1] Vgl. *Tertullian*, De praesc. 30. 38; *Irenäus*, Haer. I, 3, 2. 3. 5; III, 11, 7.
[2] Im Jo-Kommentar des *Origenes*.
[3] Haer. III, 11, 7.
[4] Vgl. oben S. 177.
[5] Dial. 103, 8.
[6] Wenn er Dial. 106, 3 von den ἀπομνημονεύματα des Petrus spricht, so denkt er dabei jedenfalls an Mk. Vgl. *Vaganay*, L'évangile de Pierre 151 f.
[7] *Vaganay* 153 ff.
[8] Vgl. die Sammlung der Evv-Zitate bei *Preuschen*, Antilegomena², Gießen 1905, 33 ff.
[9] Ap. I, 61 und Jo 3, 3—5; I, 22; Dial. 69 und Jo 9, 1 f.; Dial. 63 und Jo 1, 13.
[10] Vgl. *Feder*, Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg 1906, 145 ff.
[11] Vgl. *Lippelt* (oben S. 49 A. 3).
[12] Vgl. oben S. 51.

Die älteste ausdrückliche Nachricht über die Entstehung der Evv finden wir bei dem Bischof *Papias von Hierapolis*, dem Freund des Polykarp und letzten Schüler des Apostels Johannes[1]. In seinem Werke λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, von dem uns Bruchstücke bei Eusebius erhalten sind, betont er sein Interesse an der zuverlässigen mündlichen Überlieferung. Und dann sagt er unter ausdrücklicher Berufung auf den „Presbyter" (d. h. jedenfalls den Apostel Johannes)[2]: Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Nicht habe Markus, so bemerkt Papias[3] weiter, den Herrn selbst gehört oder sei sein Jünger gewesen, wohl aber sei er später dem Petrus gefolgt, der in seinen Lehren den Bedürfnissen der Hörer Rechnung trug und nicht eine genaue Reihenfolge der Reden des Herrn bot (οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων). „Daher fehlte also Markus in nichts, indem er einiges so aufschrieb, wie er sich erinnerte; denn nur auf das eine richtete er sein Augenmerk, nichts von dem, was er gehört, auszulassen oder in irgend etwas unwahr zu sein." Über Matthäus aber berichtet Papias: „Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (συνεγράψατο), es übersetzte sie aber ein jeder, so gut er es konnte." Es fragt sich, was mit dem Ausdruck λόγια gemeint ist, ob er auf unser Mt hinweist.

Daß *Papias*, in dessen Zeit das griechische Mt sicher schon vorlag[4], es nicht gekannt und gemeint haben sollte, ist an sich schon höchst unwahrscheinlich; zur Unmöglichkeit aber wird eine solche Annahme dadurch, daß *Eusebius*, dem das ganze Werk des Papias noch vorgelegen und der Nachrichten über die allgemein als kanonisch anerkannten Schriften und somit über unser Mt sammelte, nicht daran zweifelte, daß dieses von Papias

[1] So berichten der alte *Prolog* zum Jo (unten S. 182) und *Irenäus*, Adv. haer. V, 33, 4; bei *Eusebius*, H. e. III, 39, 1: Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς. Vgl. *Hieronymus*, De vir. ill. 18, und ep. 75 ad Theodoram 3; *Eusebius*, Chronik, zum Jahre Abrahams 2114 (ed. *Karst* 218); anders dagegen H. e. III, 39, 2. Vgl. hierzu *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur I² 445 f.; *Hoh*, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT, in: NtA 7, 4—5 (1919) 150 ff.

[2] Bei *Eusebius*, H. e. III, 39, 15. Das Zeugnis des Papias läßt sich nicht so entwerten, wie es z. B. *Dibelius* (Geschichte der urchristl. Literatur I 44 f.) versucht. Die „falsche Voraussetzung", mit der Papias an die Beurteilung der Evangelisten als Literaten „mit allerlei Schreibwerk" herantrete, ist gar nicht vorhanden.

[3] Das Folgende ist nicht mehr Zitat des Presbyters.

[4] Vgl. Fragm. XII, 2 (ed. *Funk*, Patr. ap. I² 370) und Mk 10, 38, 39; Mt 20, 22. 23.

gemeint sei[1]. Der Ausdruck λόγια beweist nichts dagegen, denn nach weit verbreitetem Sprachgebrauche bedeutet λόγια nicht nur Aussprüche, Verheißungen Gottes, sondern umfaßt auch im weiteren Sinne die göttlichen Offenbarungen überhaupt[2]. Daß ihn aber Papias gerade für das Mt anwandte, dürfte sich daraus erklären, daß in ihm die Reden des Herrn in besonderer Ausführlichkeit mitgeteilt sind. Da Papias über Markus die Worte οὐ μέντοι τάξει und σύνταξιν einander gegenüberstellt, so folgt, daß auch τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα und κυριακὰ λόγια einander parallel gehen, also ungefähr das Gleiche besagen. Somit sind die κυριακὰ λόγια nicht auf bloße Reden Jesu einzuschränken, sondern auf ein eigentliches Evangelium zu beziehen[3]. Papias braucht eben nur einen kurzen Ausdruck für das Mt, oder richtiger: für den *Inhalt* des Mt, der seinen Lesern nicht mißverständlich war. Der Ton liegt nicht auf dem Worte λόγια, sondern auf dem Gegensatze der Sprache: Ursprünglich war das Mt hebräisch abgefaßt, deswegen mußte es für Christen, die des Hebräischen unkundig waren, verdolmetscht werden[4]. Über das Lk bei Papias ist uns nichts überliefert; wohl aber läßt sich aus verschiedenen Beobachtungen seine Kenntnis des Jo nachweisen[5]. Indirekt bestätigt sie auch Eusebius. Papias hat nämlich nach seiner Mitteilung den ersten Johannesbrief gekannt[6], der mit dem Ev eng zusammenhängt. Ein wohl noch dem zweiten Jahrhundert angehöriger Prolog zum Jo berichtet ausdrück-

[1] Die syrische Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius gibt λόγια geradezu mit „Evangelium" wieder. *Ed. Schwartz* (Über den Tod der Söhne Zebedaei, in: Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 7, 5 [Berlin 1904] 22), der an der Aussage des Papias unberechtigt scharfe Kritik übt, sagt hier: „Die modernen ‚Quellenforscher' mögen meinetwegen von einem ‚Urmatthäus' reden; in die Worte des Papias darf diese Terminologie nicht hineingetragen werden; denn es soll erst noch bewiesen werden, daß der Name des Matthäus jemals an einem anderen Evangelium gehaftet hat als dem, welches später für kanonisch erklärt wurde."

[2] Vgl. *J. Donovan*, The Logia in ancient and recent Literature, Cambridge 1924; *ders.*, Note on the Eusebian use of „Logia", in: Biblica 7 (1926) 301—310.

[3] *Schleiermacher* (Theolog. Studien und Kritiken 1832, 735—768) war der erste, der des Papias λόγια nicht von dem kanonischen Mt, sondern von einer Spruchsammlung verstanden wissen wollte. Er hat in dieser Ansicht viele Nachfolger gefunden, z. B. *Ed. Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums I 246 ff.

[4] Ganz richtig *Ed. Schwartz* (a. a. O.): „Τὰ λόγια steht a potiori, weil es Papias auf die Herrensprüche ankommt."

[5] Vgl. *Gutjahr*, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses 166 ff.

[6] H. e. III, 39, 17: Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως. Da 1 Petr sicher von Papias benutzt worden ist, so bestätigt das die Richtigkeit der Beobachtung des Eusebius auch über 1 Jo.

lich[1]: Evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto, *sicut Papias* nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis (exegeticis?) (i. e. in extremis) quinque[2] libris retulit.

Dieser Prolog zum Jo gehört nach den Forschungen von de Bruyne mit den beiden andern Evv-Prologen zusammen, dem kürzeren zu Mk und dem ausführlichen zu Lk. In ihnen wird eine knappe Entstehungsgeschichte der beiden Evv geboten, ja im Lk-Prolog ist auch vom Mt kurz die Rede. Der Prolog zum Mt selbst ist verlorengegangen[3]. Ebenso zählt das *Muratorische Fragment* (gegen Ende des 2. Jahrhunderts) die vier Evv auf, wenn auch der Anfang, der die Bemerkungen über Mt und Mk enthielt, zum größten Teile nicht erhalten ist[4].

Wir haben somit eine recht ergiebige Überlieferung über unsere Evv im zweiten Jahrhundert. Zum Abschluß kann noch auf *Klemens von Alexandrien* hingewiesen werden, der sich über die Reihenfolge der Evv in ihrer Entstehung ausspricht[5], und vor allem auf *Irenäus*[6], den Schüler des hl. Polykarp, der als Schriftsteller das höchste Gewicht auf die Überlieferung der „Ältesten" und besonders jener legt, „die in Asien mit Johannes, dem Jünger des Herrn, zusammengetroffen waren", und der bei irgendeiner wichtigeren strittigen Frage immer „auf die ältesten Kirchen, in denen die Apostel gelebt haben, zurückgehen" will[7]. Irenäus berichtet über unsere vier, von ihm selbst vielfach benutzten Evv folgendes[8]: „Matthäus hat unter den Hebräern in deren eigener Sprache auch eine Evangelienschrift herausgegeben, da Petrus und Paulus in Rom das Evangelium predigten

---

[1] Vgl. oben S. 12 A. 2. Abgedruckt auch bei *Funk*, Patr. ap. I² 373 f. Vgl. *Harnack*, Sitzungsberichte der preuß. Ak. d. Wiss. 1928, 327 f.

[2] Ist wohl falsche Übersetzung von: Ἐξηγητικῶν ε′ (= πέμπτῳ).

[3] Vgl. den Wortlaut und Kommentar bei *de Bruyne* und *Harnack* (oben S. 12 A. 2).

[4] Zeile 2—25. Der Wortlaut unten im Anhang 2.

[5] Er stellt die Evv, die Genealogien enthielten (Mt und Lk), an die Spitze, bei *Eusebius*, H. e. VI, 14, 5—8.

[6] Das Zeugnis des Irenäus wird vielfach mit Unrecht als unglaubwürdig hingestellt. Am maßlosesten urteilt über ihn *Kreyenbühl*, wenn er von „leichtsinniger Flunkerei" spricht und ein „zum mindesten leichtsinniges, wenn nicht geradezu doloses Verfahren" kennt. Gegen die Behauptung von *Harnack* (Die Chronologie I 320 ff.), der nur Jugenderinnerungen des Irenäus an Polykarp aus seiner Knabenzeit zugeben will, vgl. *Gutjahr*, Die Glaubwürdigkeit 125 ff. Vgl. zum Ganzen *Hoh*, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 5 ff. 145 ff.

[7] Vgl. u. a. Adv. haer. III, 17, 4; V, 33, 3; und besonders III, 4, 1.

[8] So Adv. haer. III, 1, 1; vgl. bei *Eusebius*, H. e. V, 8, 2 ff. Der griechische Wortlaut unten S. 194.

und die Kirche gründeten. Nach ihrem Tode hat Markus, der Schüler und Dolmetsch des Petrus, auch selbst das von Petrus Verkündigte uns schriftlich übergeben; und Lukas ferner, ein Begleiter des Paulus, hat das Ev, das von jenem gepredigt wurde, in einem Buche aufgezeichnet. Alsdann hat Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an dessen Brust ruhte, ebenfalls das Ev herausgegeben, da er sich zu Ephesus aufhielt.“

§ 30. Das Matthäusevangelium.

Kommentare: Schegg, Die heiligen Evv (Ev nach Mt, 3 Bände), München 1856—58; *Bisping* (2. Aufl. 1867); *Schanz,* Commentar über das Ev des hl. Matthäus, Freiburg 1879; *Knabenbauer* (Cursus, 3. Aufl. von *Merk,* 2 Bände) 1922; *Pölzl-Innitzer,* Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evv (Mt³), Graz 1918; *van Steenkiste,* Sanctum Jesu Christi evangelium secundum Matthaeum⁴ (4 Bände), Brügge 1903; *Lagrange,* Évangile selon s. Mt³, Paris 1927; *Dausch,* Die drei älteren Evv⁴, Bonn 1932; — *B. Weiß* (Meyer I¹⁰, 1, 1910); *Zahn* (I⁴) 1922; *Klostermann* (Handbuch² 4) 1927; *Holtzmann* (Hand-Commentar I³, 1) 1901; *J. Weiß-Bousset* (I³ 226 ff.); *Wellhausen,* Das Ev Matthaei², Berlin 1914; *Strack-Billerbeck* I (1922); *W. C. Allen, A critical and exegetical* Commentary on the Gospel acc. to S. Mt³, Edinburgh 1912; *C. G. Montefiore,* The Synoptic Gospels², London 1927 (2 Bände); *A. Schlatter,* Der Evangelist Mt, Stuttgart 1929.

Matthäus war der Sohn des Alphäus (Mk 2, 14), der aber nicht mit dem Vater des Apostels Jakobus identisch ist. Er war Zöllner, d. h. wohl Beamter eines Zollpächters in Kapharnaum. Sein Name Ματθαῖος (bei ℵBD: Μαθθαῖος) ist die gräzisierte Form eines semitischen מַתַּי. Und wie man die aus dieser Urform entstandene Gestalt des Namens sich auch denken mag, es liegen ihr doch jedenfalls die Bestandteile נתן und der Name Jahve zugrunde, also etwa = Gottesgeschenk.

Im Evangelium selbst (9, 9 ff.) wird erzählt, daß Jesus nach der Heilung des Gichtbrüchigen „einen Menschen, der am Zolltische saß, namens Matthäus, sah“ und zu ihm sprach: „Folge mir nach.“ „Und er stand auf und folgte ihm.“ Nach Mk 2, 14 und Lk 5, 27 war sein Name Levi. Denn da die Berichte nach Inhalt und Zusammenhang identisch sind[1], muß man annehmen,

[1] Gelegentlich hat man zwischen Matthäus und Levi unterschieden. *Klemens von Alexandrien* (Strom. IV, 9, 71 f.) berichtet nur über *Herakleon,* macht aber dessen Meinung nicht ausdrücklich zu der seinigen. *Origenes* trennt die beiden Personen. Er sagt (Contra Celsum I, 62), daß Levi ein Zöllner war, ἀλλ᾽ οὔτι γε τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἦν. In der Praefatio in epist. ad Rom werden sie allerdings vereinigt; doch rührt diese Ausführung offenbar vom Übersetzer *Rufinus* her. Dem Origenes sind u. a. *Grotius, Sieffert* und *W. Grimm* gefolgt. Vgl. dagegen *Schanz,* Commentar 2 f.

daß der Zöllner zwei Namen geführt hat[1]. In den Apostelverzeichnissen wird er nur Μαϑϑαῖος genannt (Mk 3, 18; Lk 6, 15); also lebte er unter diesem Namen in christlichen Kreisen fort. Mt 10, 3 trägt er noch den Zusatz ὁ τελώνης. Man kann daraus entnehmen, daß unser Evangelist zeitlebens, in gleicher Weise wie Paulus, eingedenk blieb, wie unverdient ihm die Gnade der Berufung zuteil geworden war[2]. Als Jude und Zöllner, und darum doppelt schuldbar in seinen eigenen und seines Volkes Augen, wurde er durch das Wort des Herrn: „Folge mir nach!" von seiner Beschäftigung hinweg zum Apostel berufen und zeigte sich bereit, sogleich alles zu verlassen. Sonst erfahren wir nichts über ihn, weder in den Evv, noch in der Apg. Gewiß wird auch er zunächst der Judenmission gedient haben.

Wann er Palästina dauernd verlassen hat, ist nicht zu bestimmen; die Nachrichten darüber gehen sehr auseinander. Nicht anders steht es hinsichtlich der weiteren Wirksamkeit des Apostels. Äthiopien, Arabien, Persien und andre Länder werden genannt[3]. Die Apokalypse hält die meisten Apostel für Martyrer (18, 20; 21, 14); die Kirche verehrt ihn als solchen und feiert sein Fest am 21. September.

Wie wir bereits erkannt haben, wird seit *Papias* der Apostel Matthäus als Verfasser des ersten Ev ausdrücklich genannt. Dazu stimmt der ausführliche Bericht über die Berufung des Matthäus (9, 9—13) und der bescheidene Hinweis auf den Zöllner im Apostelkatalog. Auch wäre es sonst unverständlich, wie die Überlieferung gerade an eine so gar nicht hervortretende Persönlichkeit angeknüpft hätte.

Das Mt ist nach einem kunstvollen Plane aufgebaut, sein *Inhalt* ist bis ins einzelne durchdacht[4]. An der Spitze steht eine

[1] Doppelte Namen sind nichts Auffallendes. Vgl. oben S. 80: Saulus-Paulus. Aber auch zwei hebräische Namen kommen gleichzeitig vor. Vgl. Jo 1, 46 ff. (Nathanael-Bartholomäus); *Josephus*, Ant. XVIII, 2, 2: Ἰωσὴφ ὁ καὶ Καϊάφας.

[2] So u. a. *Eusebius*, Dem. ev. III, 5; Theophanie V, 38. Er sieht auch darin einen Beweis seiner Demut, daß er im Apostelkatalog gegenüber Mk und Lk seinen Namen hinter dem des Thomas nennt.

[3] Vgl. *Lipsius*, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 2 (Braunschweig 1890) 109—141; *F. Haase*, Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen, in: NtA 9, 1—3 (1922) 272. Vielfach ist Matthäus auch mit Matthias verwechselt worden. Es gibt ein apokryphes Ev des Matthias; aber auch ein Kindheitsevangelium Pseudo-Matthaei.

[4] *Zahn* (Einleitung II³ 292) glaubt sich zu dem Urteil berechtigt: „In bezug auf Großartigkeit der Konzeption und Beherrschung eines gewaltigen Stoffes durch bedeutende Gedanken kommt in beiden Testamenten keine Schrift geschichtlichen Gegenstandes dem Mt gleich; in dieser Hinsicht wüßte ich auch

Vorgeschichte, dann beschreibt der Evangelist Jesu Wirken in Galiläa, dann in Judäa und Jerusalem und schließt mit dem Berichte über Jesu Leiden, Sterben und Verherrlichung.

Die *Vorgeschichte* umfaßt die Kindheit Jesu (1, 1—2, 23) und die unmittelbare Vorbereitung des öffentlichen Wirkens Jesu durch die Tätigkeit des Täufers (3, 1—4, 11).

I. Jesu öffentliches Wirken in Galiläa (4, 12—18, 35).

1. *Jesus als Lehrer* (4, 12—7, 29). Jesus wählt Galiläa zum Schauplatze seines Wirkens, wie schon Isaias vorausgesagt hat (4, 12—25), und eröffnet seine Lehrtätigkeit mit einer großen Programmrede, der Bergpredigt. Darin zeichnet er die Bedingungen und Forderungen für die Teilnahme am messianischen Reiche (5, 1—16), die Pflichten der messianischen Reichsbürger (5, 17—48) sowie die Intention bei Erfüllung dieser Pflichten (6, 1—7, 6), um zuletzt zum Eintritt in dieses Reich aufzufordern (7, 7—29).

2. *Jesus als Wundertäter* (8, 1—9, 34). Jesus erweist sich als Retter von Krankheiten, als Herr der Natur und Besieger des Fürsten dieser Welt. Jedoch nimmt die Judenschaft, voran das Pharisäertum, an dem großen Wundertäter Anstoß.

3. *Unglaube und Feindschaft der Juden gegen Jesus* (9, 35—13, 58). Jesus sagt den Aposteln in einer Aussendungsrede voraus, daß sie mit ihrer Heilsbotschaft abgewiesen werden (9, 35—10, 42); und das erfährt er auch selbst. Das Volk steht ihm unschlüssig (11, 1—30), die Führer des Volkes ablehnend und feindlich gegenüber (12, 1—50). So kann Jesus bei seiner Gleichniserzählung nur den engeren Jüngerkreis in die Geheimnisse des Reiches Gottes einweihen (13, 1—58).

4. *Unterweisung der Jünger* (14, 1—18, 35). Auf die Nachricht von dem Tode des Täufers zieht sich Jesus noch mehr zurück, um sich ganz den Aposteln widmen zu können (14, 1—12). Er wirkt vor ihnen glänzende Zeichen seiner Macht und Hoheit in der wunderbaren Brotvermehrung und in seinem Wandeln auf

aus der sonstigen Literatur des Altertums ihm nichts an die Seite zu stellen." Es ist unberechtigt, den „schriftstellerischen Plan" der Augenzeugenschaft des Verfassers entgegenzusetzen (so u. a. *Feine*, Einleitung[5] 44). Eine feinsinnige Analyse des Mt als eines großdurchdachten Kunstwerkes mit einheitlicher Tendenz bei *Cladder*, Als die Zeit erfüllt war. Das Ev des hl. Matthäus[3], Freiburg 1922 (3. Aufl. v. *Dieckmann*); *ders.*, Unsere Evangelien, Freiburg 1919, 50 ff.

dem See (14, 13—36), hält sie mit Strenge von pharisäischen Grundsätzen und Übungen fern (15, 1—16, 12) und verheißt dem Petrus auf sein Bekenntnis hin den Primat (16, 13—20). Daran schließt sich gleich die erste Leidensweissagung an (16, 21—28), es folgen die Verklärung und weitere Belehrungen (17, 1—27) sowie eine Art von Einführung in den Geist des Gottesreiches (18, 1—35).

II. Jesu Wirken in Judäa und Jerusalem (19, 1—25, 46).

Auf dem Wege nach Jerusalem belehrt Jesus die Jünger über den Wert der Jungfräulichkeit, der freiwilligen Armut, der Demut vor Gott und der dienenden Liebe gegenüber dem Nächsten (19, 1—20, 34). Alsdann hält er seinen feierlichen Einzug in die jüdische Hauptstadt, zeigt sich als Herrn des Heiligtums (21, 1—22) und spricht den Hierarchen, Pharisäern, Sadduzäern und Schriftgelehrten das vernichtende Urteil (21, 23—23, 39). Zuletzt kündigt er das Strafgericht über die Stadt und das Volk sowie das allgemeine Jüngste Gericht an (24, 1—25, 46).

III. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung (26, 1—28, 20).

Mit klarem Vorauswissen und mit freiem Willen unterliegt Jesus in seinem Leiden (26, 1—27, 55), feiert aber in seiner Auferstehung einen vollen Triumph über seine Feinde und betraut die Apostel mit der Verkündigung der Heilsbotschaft in der ganzen Welt (27, 51—28, 20).

Aus dem Inhalt des Mt läßt sich deutlich der *Zweck* erkennen, den der Evangelist verfolgt. Er will die Leser in ihrem Glauben an Jesus Christus *als den verheißenen Messias* und an das von ihm gegründete Reich, *die Kirche*, befestigen und das ungläubige Judentum abwehren. Dieses Ziel spiegelt sich in der Auswahl, Anordnung und wiederholt auch in der Form der Darstellung des erzählten Stoffes ab.

Vor allem fällt die Absicht auf, die christliche Lehre als Vollendung des atl Gesetzes zu zeigen (vgl. besonders die Bergpredigt mit ihren Antithesen Kap. 5). Sodann ist häufig von der Erfüllung der Weissagungen die Rede (ἵνα πληρωθῇ ist eine vielfach wiederkehrende Formel); so in der Genealogie, der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu (1 und 2); ferner: 4, 15. 16; 8, 17; 9, 13; 11, 5. 10; 12, 18—21; 13, 14. 15. 35; 15, 7—9; 21, 4. 5. 9. 16.

33. 42; 26, 31. 56; 27, 9. 10. 35. 46. Unter diesen Stellen sind jene besonders beachtenswert, in denen Jesu Verfolgungen, Leiden, Tod sowie die Verblendung des Volkes der Juden als von den Propheten vorhergesagt erscheinen. Jedoch braucht diese enge Verbindung mit dem AT nicht die Erfindung von Begebenheiten aus atl Motiven veranlaßt zu haben[1].

Eine andere Eigentümlichkeit besteht darin, daß Mt das Pharisäertum immer bestimmter und schonungsloser als verworfen bloßstellt (3, 7 ff.; 6, 2. 5. 16; 7, 15. 29; 9, 14 ff.; 12, 2 ff. 38 ff.; 15, 1 ff. 13 f.; 16, 1 ff.; 19, 3 ff.; 22, 15 ff. 41 ff.; und besonders Kap. 23), daß ferner pharisäische Kasuistik als verkehrt widerlegt wird, ja daß die bisherigen Führer des Volkes überhaupt als untreu und untauglich für ihren Beruf gezeigt werden (9, 36; 12, 38 f.; 15, 1 ff.; 21, 15 ff. 23 ff.; 45 ff.; 27, 1. 2. 20. 62; 28, 11 ff.). Daraus dürfen wir schließen, daß diese bei den Adressaten des Ev nicht nur in besonderem Ansehen standen, sondern daß auch eine nachdrückliche Warnung vor ihnen notwendig war. Und wenn Mt die endliche Verblendung des Volkes weder übergehen kann (8, 12; 11, 16 ff. 20 ff.; 24, 2; 27, 25), noch mit Rücksicht auf die darin gelegene Weissagungserfüllung (13, 10 ff.) übergehen mag, so erscheint sie bei ihm doch in einem milderen Lichte, da sie durch die Führer verschuldet ist. Demgemäß werden z. B. in der Rede des Vorläufers nur die Pharisäer und Sadduzäer mit „Schlangengezücht" angeredet (3, 7), während nach Lk auch das Volk so benannt ist. Dem entsprechen auch Bemerkungen über das Mitleid Jesu mit der Menge (vgl. 9, 36; 14, 14. 36). Wir mögen darin leicht eine gewisse schonende Rücksichtnahme erkennen, wenn auch im Verlaufe der Darstellung immer deutlicher hervortritt, daß das Volk als solches endgültig aufgehört hat, auserwähltes Gottesvolk zu sein.

Gegenüber der ablehnenden Haltung der atl Führer spielt die Heranbildung der *Apostel* zu *Lehrern und Leitern der Kirche* eine große Rolle. Wir sehen, wie ihr Glaube an Jesus als den Messias, den Sohn Gottes, allmählich heranreift; wie sie in das apostolische Amt und die rechte Art seiner Ausübung eingeführt werden; ferner nehmen wir die Grundzüge der kirchlichen Hierarchie in der Bevorzugung des *Petrus*[2] wahr. Wir beobachten, daß in

[1] Auch geht es zuweit, den Evangelisten als bekehrten Rabbinen zu erschließen. So *v. Dobschütz*, Matthäus als Rabbi und Katechet, in: ZntW 27 (1928) 338—348.
[2] *J. Weiß* (Das Urchristentum 585) schreibt: „Diese außerordentliche Hoch-

demselben Maße, wie die Tätigkeit Jesu für die Juden fruchtlos wird, sie für die entstehende Kirche sich fruchtbar erweist (vgl. 4, 19 ff.; 5, 13 ff.; 8, 23 ff. 28 ff.; 10; 11, 25 ff.; 13, 11. 16 ff. 36. 52; 15, 15 ff.; 16, 13 ff. 19 ff.; 17, 24 ff.; 18, 1—20; 19; und besonders 28, 16 ff.). Mit Nachdruck wird die Allgemeinheit des Reiches Christi betont: die Nennung von Heidinnen in dem Stammbaume (1, 5), der Bericht von der Anbetung der Magier (2, 1 ff.), ferner Stellen wie 3, 9; 8, 11 f. über die Berufung der Nichtjuden, 22, 1 ff. das Gleichnis vom Hochzeitsmahle, 24, 14; 26, 13; 28, 19 f. von der Predigt an alle Völker[1]. Aber es wird doch auch die Bevorzugung der Juden nicht unerwähnt gelassen (10, 5 f. 23; 15, 24. 26). Daraus ergibt sich nicht etwa die Abhängigkeit von einer judaistischen Quelle, sondern die tatsächliche Stellungnahme Jesu, die für den Leserkreis des Mt beachtlich war.

Bei der Eigenart des Mt ist es wohl begreiflich, daß der Stoff unter *systematischen* Gesichtspunkten zusammengeordnet ist, und daß die Chronologie zurücktritt. Namentlich in den großen Reden wie der Bergpredigt (Kap. 5—7), der Aussendungsrede (10), dem Gleichniskapitel (13) kann man diese Systematik beobachten. Überhaupt legt Mt auf genaue und anschauliche Ausmalung der Situation meist keinen großen Wert, sondern verarbeitet seinen Stoff zu einem kunstvoll zusammengefügten einheitlichen Gesamtbau[2]. Im einzelnen werden von ihm, ebenso wie von den beiden andern Synoptikern, die Gedanken vielfach sogar nur nach Stichworten aneinandergereiht, nach dem Beispiel der jüdischen Literatur[3]. Daß Mt in der Tat bewußt von einer chronologischen Reihenfolge abgegangen ist, erhellt z. B. daraus, daß er die Berufung der Apostel in der Bergpredigt voraussetzt, aber erst nachher erzählt (vgl. 5, 13 ff. und 10, 1 ff.); ferner aus der Weise,

---

stellung des Petrus gegenüber den andern Aposteln muß einen besonderen Grund haben. Sie ist nur denkbar in einer Gemeinde, in der Petrus als *der* Apostel galt, für die er im Gegensatz zu anderen die richtige Überlieferung darstellte. Diese Hervorhebung des Petrus ist undenkbar in Jerusalem zu Lebzeiten des Jakobus oder nach der Einsetzung des Symeon." Aber auch in Jerusalem besaß Petrus sehr hohe Autorität, wie nicht nur die Apg, sondern auch der Gal (1, 18; 2, 7. 9) zeigt. Und im Mt handelt es sich nicht um eine Angelegenheit der Gemeinde von Jerusalem, wo allerdings Jakobus hervorragte, sondern um die Gesamtkirche. Es ist ganz richtig, daß in dem „katholischen Ev" des Mt Petrus „die apostolische, auf das Lehramt fest gegründete Kirche" darstellt. So *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 290.

[1] Vgl. *Meinertz*, Jesus und die Heidenmission[2] 177 ff.

[2] Vgl. oben S. 184f. A. 4. Vgl. auch *E. Levesque*, Quelques procédés littéraires de saint Matthieu, in: Revue biblique 1916, 5—22; 387—402.

[3] Vgl. *Th. Soiron*, Die Logia Jesu, in: Nt A 6, 4, 1916.

wie er über die Gefangennahme des Täufers berichtet (4, 12 und 14, 3 f.); aus zusammenfassenden Berichten, die eine längere Wirksamkeit des Herrn umspannen (vgl. z. B. 4, 23 ff.; 9, 35), und besonders aus der Vergleichung mit Mk und noch mehr mit Lk.

Zweck und Charakter des Mt weisen deutlich auf den *Leserkreis* hin, an den der Evangelist sich wendet. Auch die Überlieferung äußert sich darüber unzweideutig. Die älteste ausdrückliche Nachricht bietet Irenäus. Er sagt, daß Matthäus sein Ev an „Juden" geschrieben habe, um zu zeigen, daß Christus aus dem Samen Davids stammte[1]. Origenes wird noch deutlicher, indem er beifügt: τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασιν[2]. Eusebius[3] berichtet als die von ihm vorgefundene *Tradition*, daß Matthäus bei seinem Weggange von den „Hebräern" durch sein Ev einen gewissen Ersatz habe bieten wollen. Ihm folgte Hieronymus, der von den Empfängern sagt: qui in Iesum crediderunt ex Iudaeis[4]. Alle späteren Väter und Kirchenschriftsteller, besonders Chrysostomus[5], Gregor von Nazianz[6] und der Verfasser des sogenannten Opus imperfectum[7], sprechen dieselbe Ansicht aus. Natürlich kann Mt auch daran gedacht haben, durch schonungslose Hervorhebung der jüdischen Schuld bisher noch ungläubige Juden zu erschüttern und so dem Christentum geneigt zu machen. Zunächst aber will er den Judenchristen dienen und sie in ihrer Messiastreue bestärken.

Zum judenchristlichen Leserkreis paßt gut die alte Überlieferung, die bis auf Papias zurückverfolgt werden kann[8], daß Mt ursprünglich Ἑβραΐδι διαλέκτῳ geschrieben habe. Wie Paulus sich in Jerusalem gelegentlich des „hebräischen Dialektes"

---

[1] Fragm. 29 (ed. *Stieren* I [Lipsiae 1853] 842): Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη· οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πάνυ σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστόν. Ὁ δὲ Ματθαῖος, καὶ ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν, παντοίως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός. *Cladder* (Unsere Evv 29) möchte πρὸς Ἰουδαίους geradezu mit „wider die Juden" übersetzen, um so in der ältesten Traditionsnachricht die ungläubigen Juden als Leserkreis zu erblicken. Bei Origenes und Eusebius soll dann nachträgliche Reflexion vorliegen. Ich glaube aber, daß diese Übersetzung nicht wahrscheinlich ist, und daß Irenäus einfach sagen will, das Ev sei für Leute bestimmt, die aus dem Judentum stammen.

[2] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 25, 4; vgl. *Origenes*, In Jo tom. I, 6.

[3] H. e. III, 24, 6: Ματθαῖός τε γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.

[4] Prol. in comm. in Mt; de viris ill. 3.

[5] Hom. in Mt I, 3; IV, 1.

[6] Carm. XII, 31 de ver. script. libris.

[7] Prologus. [8] Vgl. oben S. 180.

bediente, um sich leichter Gehör zu verschaffen[1], so konnte auch der Evangelist die Landessprache verwerten. Dabei liegt es an sich näher, daß ebenso wie bei den paulinischen Worten wirklich an die aramäische Umgangssprache zu denken ist, als an die klassische hebräische Sprache[2]. Wenn Papias hinzufügt, daß jeder die Logia des Mt, so gut er es konnte, übersetzt habe (ἡρμήνευσεν δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος), so kann damit auf mündliche Übersetzungsversuche oder auch auf verschiedenartige Formen des griechischen Mt hingewiesen sein. Auf jeden Fall zeigt die bestimmte Ausdrucksweise, daß Papias auf Tatsachen hinweist und daß er die semitische Grundlage des Mt nicht erfunden hat. Bestimmter noch als Papias — und jedenfalls nicht nur von ihm abhängig[3] — spricht Irenäus sich dahin aus, daß Matthäus ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ sein Evangelium verfaßt habe[4]. Origenes[5] teilt als Tradition (ἐν παραδόσει) mit: Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ (scil. εὐαγγέλιον) τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον. Bei dieser Betonung der Tradition behält die von Eusebius[6] und Hieronymus[7] vermittelte Nachricht, Pantänus, der Vorsteher der Katechetenschule Alexandriens (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts), habe in „Indien" (wohl das südliche Arabien) ein Exemplar des Originaltextes eingesehen, seine Bedeutung. Denn bei allem Legendenhaften, das damit verknüpft sein mag, bekundet sie doch, daß die Annahme einer ursprünglichen Abfassung des Mt in hebräischer Sprache unwidersprochen bestand. Eusebius hält auch für seine Person[8] diese von ihm vorgefundene Nachricht für richtig: ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος Ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον[9]. Damit befinden sich ferner in voller Übereinstimmung Hieronymus[10], Cyrill von Jerusalem[11],

[1] Apg 21, 40; 22, 2.
[2] Für diese treten u. a. ein *Cladder*, Unsere Evv 73 ff.; *G. Aicher*, Hebräische Wortspiele im Mt, Bamberg 1929.
[3] Vgl. *Hoh*, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 22 ff.
[4] Bei *Eusebius*, H. e. V, 8, 2; vgl. Adv. haer. III, 1, 1.
[5] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 25, 4.
[6] H. e. V, 10, 3.
[7] De viris ill. 36.
[8] Eusebius, der von Papias sagt (H. e. III, 39, 13): σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, würde, wenngleich dieses Urteil besonders die Folge der chiliastischen Anschauungen des Papias ist, doch auch nicht unbesehen eine literarhistorische Nachricht von ihm angenommen haben.
[9] Quaest. ad Marinum, ed. *Mai*, Nova patr. bibl. IV, 1, 259; vgl. H. e. III, 24, 6.
[10] Vgl. *L. Schade*, Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal; in: BZ 6 (1908) 346—363.
[11] Catech. IV, 15.

Gregor von Nazianz[1], Epiphanius[2], Chrysostomus[3], Augustinus[4]. Kompliziert wird diese Überlieferung dadurch, daß die Frage nach den *ältesten judenchristlichen apokryphen* Evv mit hineinspielt. Wegen der lückenhaften und teilweise sich widersprechenden Zeugnisse ist es kaum möglich, ein sicheres Urteil darüber zu fällen, ob ursprünglich drei (Nazaräerev, Ebionitenev, Hebräerev), oder nur zwei (Ebionetenev = Hebräerev) solcher Evv vorhanden waren, ferner wie die erhaltenen Bruchstücke zu verteilen sind und welches ihre Ursprache war[5]. Namentlich bei Hieronymus liegen in den verschiedenen Aussagen manche Unklarheiten vor. Er mag selbst in dem Exemplar des sogen. Hebräerev bei den Nazaräern in Beröa (Aleppo) eine durchkorrigierte Abschrift des Urmatthäus erblickt und sich erst später von dem tiefergehenden Unterschied zwischen dem kanonischen und dem apokryphen Ev überzeugt haben. Jedenfalls sind Verwechslungen nur auf Grund einer vorhandenen Überlieferung möglich, daß das Original des Mt in hebräischer Sprache abgefaßt worden sei. Ferner ist nicht daran zu denken, daß eins von diesen judenchristlichen Evv als Quelle für das Mt in Frage kommt; vielmehr sind sie umgekehrt mehr oder weniger von ihm abhängig.

Trotz dieser einheitlichen Überlieferung[6] wird heute die semitische Ursprache des Mt vielfach abgestritten, ja der „gesunde Menschenverstand" soll die Frage im Sinne einer original-griechischen Schrift entschieden haben[7]. Nun ist es zweifellos, daß die Sprache des griechischen Mt flüssig ist, flüssiger sogar als die des Mk, daß ihr Übersetzungscharakter zurücktritt, ja daß sogar Wortspiele (z. B. 24, 30: κόψονται . . . καὶ ὄψονται) vorkommen. Daraus folgt aber nur, daß der Übersetzer sich gewandt auszudrücken verstand, daß er nicht sklavisch übertrug, sondern den

[1] Carm. 33.
[2] Adv. haer. XXX, 3, 6; LI, 5.
[3] Hom. in Mt 1, 3.
[4] De cons. evang. I, 4.
[5] Vgl. aus der reichen Literatur *A. Schmidtke,* Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evv, in: TU 37, 1 (1911); *Ed. Meyer,* Ursprung und Anfänge des Christentums I 251 ff.; *H. Waitz* bei *Hennecke,* Ntl Apokryphen² 10 ff.; *Lagrange,* L'évangile selon les Hébreux, in: Revue biblique 1922, 161—181. 321—349.
[6] Am 19. 6. 1911 hat die *Bibelkommission* folgende Frage mit Affirmative beantwortet: Utrum traditionis suffragio satis fulciri censenda sit sententia quae tenet Matthaeum et ceteros Evangelistas in scribendo praecessisse, *et primum Evangelium patrio sermone a Iudaeis palaestinensibus tunc usitato,* quibus opus illud erat directum, conscripsisse? Vgl. auch die weitere Entscheidung vom 26. Juni 1912, und den Wortlaut in: BZ 9 (1911) 440; 10 (1912) 441 f.
[7] So *Jülicher-Fascher,* Einleitung⁷ 281.

Ausdruck oft aus feinerem Sprachempfinden heraus mehr sinngemäß gestaltete. Bei aller wesentlichen Treue[1] ist sein Werk „eine übersetzende Bearbeitung, kein griechisches Original[2]". Es ist wohl zu beachten, daß hinter unserm Mt durchaus semitisches Denken und Empfinden steht und daß immer wieder der semitische Ausdruck durch das griechische Kleid hindurchschimmert[3]. Auch Wortspiele lassen sich feststellen[4], die in der aramäischen Form noch bezeichnender sein können wie in der griechischen (16, 18: Kepha-Kepha; Πέτρος-πέτρα).

In keiner Weise sind die zahlreichen *Zitate aus dem AT* als Gegeninstanz anzuführen[5]. Gewiß sind sie häufig nach der Septuaginta geboten (z. B. 4, 7; 5, 21; 21, 16; 22, 39); allein oft genug liegt auch der hebräische Urtext zugrunde (z. B. 2, 15. 23; 8, 17;13, 35; 21, 5). Und es ist bezeichnend, daß der Einfluß der Septuaginta dort stärker ist, wo Mt mit den beiden andern Synoptikern zusammengeht. Zweifellos liegen hier wegen der verschiedenartigen Abweichungen vom hebräischen Urtext und auch von der Septuaginta an manchen Stellen Schwierigkeiten vor, die man u. a. dadurch zu lösen suchte, daß man eine (nicht ausreichend zu begründende) Sammlung von atl Stellen zur Auseinandersetzung mit den Juden als Quelle voraussetzte oder auf eine Art von Volksbibel hinwies[6]. Es liegt aber doch nahe anzunehmen, daß der starke Einfluß der Septuaginta in den Zitaten auf den Übersetzer zurückzuführen ist, der namentlich das Mk für seine Bearbeitung mit verwertet hat — ganz abgesehen von nachträglicher Angleichung in der handschriftlichen Überlieferung.

Wer der Übersetzer gewesen ist und in welcher Zeit er tätig

[1] Die *Bibelkommission* (vgl. oben S. 191 A. 6) spricht davon, daß: certo probari possit ipsum Evangelium graecum identicum esse *quoad substantiam* cum Evangelio illo patrio sermone ab eodem Apostolo exarato.

[2] *Debrunner,* Friedrich Blaß' Grammatik des ntl Griechisch[6] 287.

[3] Vgl. *Cladder,* Unsere Evv 50 ff. 61 ff.; *Lagrange,* Év. selon s. Matthieu LVIII ff.; *Schlatter* (oben S. 183); P. *Joüon,* L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Paris 1930.

[4] Vgl. oben S. 190 A. 2.

[5] Vgl. *Lagrange,* Év. selon s. Matthieu CXVII ff.; *E. Hühn,* Die atl Citate und Reminiscenzen im NT, Tübingen 1900; *W. Dittmar,* Vetus Testamentum in Novo, Göttingen 1903, 1—72.

[6] *Böhl,* Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu Christi und der Zusammenhang mit der Septuaginta-Überlieferung, Wien 1873. Dagegen denkt *J. Hänel* (Der Schriftbegriff Jesu, in: Beiträge zur Förderung christl. Theol. 24, 5—6, Gütersloh 1919, 137 ff.) an eine targumische Volksbibel, die keinen Zusammenhang mit der Septuaginta hat. Über die Florilegientheorie, namentlich von *R. Harris,* vgl. *O. Michel* (oben S. 96 A. 1) 43 ff.

war, hat man schon in alter Zeit nicht mehr gewußt[1]. Jedenfalls wird sich das Bedürfnis nach der griechischen Form schon sehr bald eingestellt haben.

Diese *Abfassungszeit* ergibt sich schon aus der eigenartigen Form, in der über die Weissagung der Zerstörung berichtet wird. In alttestamentlich-prophetischer Art werden nämlich eschatologische und zeitgeschichtliche Züge miteinander verknüpft. Und erst die Erfüllung läßt deutlicher erkennen, wie sie zu scheiden sind. Ein vaticinium post eventum dagegen würde ein bestimmter umschriebenes Bild geboten haben[2]. Es werden überdies auch Worte des Herrn mitgeteilt, die das Gericht über die Juden als noch nicht eingetreten ausdrücklich angeben (23, 36; 24, 15. 24) und ihnen den Weg zur Rettung im Glauben an den Messias als noch offen bezeichnen (23, 39). Ferner sind die Bemerkung, daß der um das Geld des Verrates gekaufte Acker „bis auf den heutigen Tag" den Namen „Blutacker" führe (27, 8), und die Antwort Jesu (22, 21): „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", im Zusammenhang mit den übrigen Momenten nicht ohne Beweiskraft. Vom Jahre 71 an wurde nämlich die Tempelsteuer an den Jupiter Capitolinus abgeführt[3]. Ebenso weist der Bericht über die „bis zum heutigen Tage" noch andauernden Bemühungen bei den Juden, die Auferstehung Jesu durch ein falsches Zeugnis zu widerlegen (28, 15), auf eine Zeit hin, da die Zerstreuung des Volkes noch nicht eingetreten war. Gewiß ist es möglich, daß solche Bemerkungen, ebenso wie die erläuternden Worte 1, 23; 27, 33. 46, auf den

[1] Vgl. *Hieronymus*, De viris ill. 3: Quis postea in graecum transtulerit (scil. evangelium), non satis certum est. — Die griechischen Minuskeln wissen mehrere Namen zu nennen, so Johannes, Bartholomäus, Jakobus. *Joüon* (oben S. 192 A. 3) S. XI A. 7 denkt an den doppelsprachigen Verfasser selbst.

[2] *Harnack* (Die Apg 220) meint sogar, daß die Formulierung der Weissagung bei Lk, die doch viel konkreter lautet (Lk 21, 20 ff.), vor der Zerstörung Jerusalems leichter verständlich sei. Um so mehr gilt das von Mt. Ursprünglich wurde von *Harnack* (Die Chronologie I 654) der Zug aus dem Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl 22, 7 als Hinweis auf die bereits vollzogene Zerstörung Jerusalems gewertet. Doch hat er selbst sich später vorsichtiger ausgedrückt (Neue Untersuchungen zur Apg 93 f.), während andre, z. B. *Feine* (Einleitung[5] 48), 22, 7 sogar als „sicherste Stelle für die Datierung" nach 70 ansehen. Jedoch ist das eine starke Übertreibung. Mit Recht sagt auch *Zahn*, Einleitung II[3] 303: Läge die Zerstörung hinter Mt, „so sollte man denken, daß ein Schriftsteller, welcher dem Beweis aus der Kongruenz von Weissagung und Erfüllung einen so großen Wert für die Rechtfertigung Christi gegenüber dem Judentum beimißt, wie Mt, irgendwo und irgendwie angedeutet hätte, daß in jenem Gericht die Weissagung Jesu sich erfüllt habe (22, 7; 23, 35—24, 2; 26, 61; 27, 40)".

[3] Vgl. *Bludau* in: Der Katholik 1903, I, 132 f.

Übersetzer zurückgehen; um so mehr sprechen sie für die Abfassung des Mt vor 70.

Mit diesen inneren Gründen stimmen die *äußeren Zeugnisse* insoweit alle überein, als auch sie die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems nennen; in der näheren Datierung dagegen herrscht keine volle Einhelligkeit. Die allgemeine traditionelle Ansicht, wie sie die alten Prologe[1], das Muratorische Fragment[2], Klemens von Alexandrien[3], Origenes[4], Epiphanius[5], Chrysostomus[6], Augustinus[7], Hieronymus[8] ausdrücklich aussprechen, geht dahin, daß Matthäus *zuerst* sein Evangelium geschrieben habe. Als nähere Zeit glaubt man vielfach aus einer Nachricht des *Eusebius* über das Mk den Anfang der Regierung des Claudius (41) als untere Zeitgrenze bestimmen zu können. Doch ist dies nicht ganz sicher[9]. Dagegen schreibt *Irenäus*[10]: Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν· μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν· καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο· ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Aus dieser Stelle an sich und in ihrem Zusammenhange (Adv. haer. III, 1, 1 in lateinischer Übersetzung) ergibt sich, daß es sich um die *Abfassung* der Evv durch zwei Apostel und zwei

[1] Vgl. oben S. 182.
[2] Trotz seiner Verstümmelung am Anfang. Vgl. *Zahn,* GK II, 1, 14 f.
[3] Bei *Eusebius,* H. e. VI, 14, 5.
[4] Ebd. VI, 4 f.; tom. VI, 32 in Jo.
[5] Adv. haer. LI, 4. 6.
[6] Hom. 4 in Mt.
[7] De consensu evangelist. I, 2.
[8] Prolog. in com. in Mt.
[9] H. e. II, 14, 6 läßt Eusebius den hl. Petrus unter Claudius nach Rom kommen; II, 15 läßt er Markus auf Bitten der Römer die Vorträge des hl. Petrus niederschreiben, was von Petrus gebilligt wird. Es ist aber nicht notwendig, daß dies auch unter Claudius geschehen sei, wenn es auch nach dem Zusammenhang zunächst so scheint. Ebenso ist die Angabe III, 24, 6 (vgl. oben S. 189 A. 3), daß Matthäus geschrieben habe, als er zu anderen Völkern gehen wollte, für eine genaue Datierung nicht zu verwerten. Auch wenn das Jahr 42 als Zeit der Aposteltrennung feststeht, ist damit keineswegs gesagt, daß *Matthäus* damals Palästina verlassen habe (gegen *Belser,* Einleitung² 29 ff.). Aus Jerusalem mag er fortgegangen sein; aber daß er sich noch längere Zeit der Missionsarbeit bei den Juden in Palästina gewidmet hat, ist gerade bei ihm recht wahrscheinlich und auch bei den meisten übrigen Aposteln nicht unmöglich. Die Angabe von der Abfassung 8 Jahre nach Jesu Himmelfahrt (vgl. *Belser,* Einleitung² 39) taucht erst spät auf.
[10] Bei *Eusebius,* H. e. V, 8, 2—4. Die deutsche Übersetzung oben S. 182 f.

Apostelschüler im Anschluß an die *mündliche* Predigt bei Juden und Heiden handelt. Diese Gegenüberstellung erklärt die Wahl der folgenden Ausdrücke; von Matthäus: καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν; von Markus: τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως; von Lukas: τὸ ὑπ' ἐκείνου (sc. Παύλου) κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο; und von Johannes: καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον. Weiterhin ist wenigstens aus den Bemerkungen über Markus und Johannes ersichtlich, daß Irenäus *Zeitbestimmungen* geben will, weshalb ein Gleiches auch für Matthäus anzunehmen ist. Somit will also Irenäus von diesem Evangelisten sagen, daß er „unter den Hebräern" nicht nur gepredigt, sondern auch ein Ev *geschrieben* habe, und zwar um die *Zeit*, da Petrus und Paulus in Rom lehrten und daselbst die Kirche gründeten.

Allerdings sucht *J. Chapman*[1] in scharfsinniger Untersuchung unter dem Beifall von *Harnack*[2] zu beweisen, daß Irenäus gar keine chronologischen Angaben bieten wolle. Es komme ihm nur darauf an zu zeigen, wie die Predigt von vier hervorragenden Aposteln mit ihrem Tode nicht zugrunde ging, sondern schriftlich überliefert wurde. Die Aussagen über Mt und Mk könne man dann nur so verstehen: Matthäus hat unter den Juden gepredigt und geschrieben; Petrus und Paulus dagegen haben sich mit ihrer Predigt nicht darauf beschränkt, sondern haben in Rom gepredigt. Und ihre Predigt ist nicht zugrunde gegangen; denn Markus und Lukas haben sie auch nach ihrem Tode durch schriftliche Aufzeichnungen erhalten. — Diese Interpretation hat viel Bestechendes an sich; doch glaube ich nicht, daß sie zwingend ist. Denn es fällt in *diesem* Zusammenhange auf, daß Paulus neben Petrus in Rom genannt wird. Es ist doch nirgendwo davon die Rede, daß Lukas die *römische* Predigt des hl. Paulus aufgezeichnet habe. Und wenn, wie die vorausgehenden Worte des Irenäus: exierunt in fines terrae nahelegen, die universale Missionspredigt der Apostel hervorgehoben werden soll, so wäre doch gerade zu erwarten, daß nicht *nur* die Tätigkeit des hl. Paulus in Rom erwähnt würde. Gerade aus der von Chapman zum Vergleich herangezogenen[3] Stelle aus Tertullian[4] erhellt nach seiner eigenen Interpretation, daß mit den vier Aposteln Rom, Palästina, Ephesus und die *paulinischen Gründungen* in Verbindung gebracht werden. Wenn somit der Grundgedanke von Chapman auch zutrifft und wenn es auch richtig ist, daß Irenäus sich bei seinen Angaben auf Papias stützt, so ist es doch wahrscheinlich, daß er *darüber hinaus* noch weitere und genauere Überlieferungen kennt und diese Zeitangaben mitteilt, um eben dadurch zu zeigen, wie genau er über die Entstehung der Evv informiert sei. Insofern ist es auch nicht richtig, daß sich für die Datierung des Mt nach der Predigt der beiden Apostel kein Motiv angeben lasse. Dementsprechend steht nichts im Wege, den Worten μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον ihren natürlichen Sinn zu lassen und sie als

[1] St. Irenaeus on the dates of the gospels, in: The journal of theological studies 6 (1905) 563—569.
[2] Neue Untersuchungen zur Apg 90 ff.
[3] A. a. O. 566 A. 1.
[4] Contra Marc. IV, 5.

Zeitbestimmung zu fassen. Allerdings braucht darin nicht notwendig gefunden zu werden, daß Markus nach dem Tode der Apostel sein Ev erst *geschrieben* habe, obwohl es mißlich ist, ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν von der Abfassung zu unterscheiden. Jedenfalls das soll gesagt sein, daß das Ev nach dem Tode bekanntgemacht wurde und so die Lehre weiterlebte, als Petrus selbst nicht mehr predigen konnte. Über das Lk wird keine besondere Zeitangabe gemacht; die Worte schließen sich unmittelbar an das Vorhergehende an. Wohl aber ist mit dem ἔπειτα beim Jo, wie auch Chapman zugibt, zweifellos auf die Abfassungszeit hingewiesen[1].

Wenn demnach Irenäus offenbar auch Zeitbestimmungen geben will, so fragt es sich, ob sie für die absolute Chronologie von großem Werte sind[2]. Gerade in chronologischen Fragen — man denke an die Bestimmung des Lebensalters Jesu[3] — ist Irenäus nicht immer zuverlässig, und an unserer Stelle macht die in ihrem Wortlaute jedenfalls nicht haltbare Bemerkung von der gemeinsamen Gründungstätigkeit der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom mißtrauisch. Er scheint hier von irrigen chronologischen Voraussetzungen auszugehen. Es ist sehr gut möglich, daß diese Voraussetzungen ihn an die 50er Jahre für die Abfassung des Mt denken ließen. Eine frühere Zeit kommt jedenfalls für ihn nicht in Frage und ist auch aus inneren Gründen nicht anzunehmen[4]. Denn die Heidenmission scheint längst im Gange zu sein, da das Ev geschrieben wurde; außerdem sind lange, zum großen Teil vergebliche Anstrengungen, die Juden für das Christentum zu gewinnen, Voraussetzung. Der stark antijüdische Charakter des Mt erklärt sich am besten aus der Zeit, da das Judentum sich immer mehr gegen das Evangelium verstockte und der Evangelist ihm durch das Leben Jesu einen Spiegel vorhalten wollte. Das war um so nötiger, als die Gläubigen aus Israel einer Warnung bedurften, sich nicht von ihrer Anhänglichkeit an Gesetz und Tempel sowie von der jüdischen Propaganda beeinflussen zu lassen, sondern dem schon im AT verheißenen Messias Jesus und seinen Aposteln die Treue zu wahren. Etwa um die Mitte der 50er Jahre wird das Mt am besten seine Stelle finden.

---

[1] Vgl. auch *Hoh*, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 11 ff.

[2] Die *Bibelkommission* nennt in ihrer Entscheidung vom 19. 6. 1911 das Irenäuszeugnis incertae et controversae interpretationis, so daß es nicht beweise, daß das Mt erst nach der Ankunft Pauli in Rom geschrieben sei.

[3] Vgl. *Hoh*, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 160 ff.

[4] Namentlich früher wurde das Mt von katholischen Gelehrten gern in die vierziger Jahre versetzt (so Bisping, Felten, Belser), während die Kritik bis in die letzten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts geht. An die fünfziger Jahre denken u. a. auch Heigl, Cladder, Dausch, Merk, Höpfl.

Der *Text des Mt* ist in keiner Weise zu beanstanden. Allerdings wird von kritischer Seite, die das Ev als eine „Sammelschrift"[1] auffaßt, gern mit Erweiterungen und Änderungen aus dem Gemeindebewußtsein gerechnet. Zum Teil werden sie schon einem alten zweiten Redaktor zugewiesen. Einige Stellen sollen aber auch nachträgliche Interpolationen sein. Vollendete Willkür ist es, wenn Wellhausen seinen Kommentar gleich mit dem 3. Kapitel beginnt und die Kindheitsgeschichte (Kap. 1 und 2) ignoriert. Das gleiche gilt von der Theorie von Merx[2], daß Mt 3, 1 sich ursprünglich gleich an die Genealogie am Anfang des Ev angeschlossen habe[3]. Auch die Änderung von Mt 1, 16 im häretischen Sinne nach dem Syrus Sinaiticus ist unmöglich[4]. Die Primatialstelle (Mt 16, 17—19) erweist sich schon durch ihr semitisches Kolorit als ursprünglich; die Handschriften und Übersetzungen bieten sie lückenlos; vor allem ist auch der Beweis mißlungen, daß die ältesten Väterzeugnisse für eine ursprüngliche Auslassung der wichtigsten Worte sprächen, oder daß wenigstens der traditionelle Wortlaut nicht sicher sei[5]. Auch der Missionsbefehl (28, 19) hält den kritischen Angriffen stand, wenn man seine Voraussetzungen vollständig beachtet[6].

§ 31. Das Markusevangelium.

Kommentare: Schegg (Mk, 2 Bände) 1870; *Bisping* (2. Aufl. 1868); *Schanz* (Mk) 1881; *Knabenbauer* (Cursus²) 1907; *Pölzl-Innitzer* (Mk) 1916; *Rose* 1905; *Lagrange*, Évangile selon s. Marc⁴, Paris 1929; *Dausch*, Die drei älteren Evv⁴ (1932); — *B. Weiß* (Meyer I⁹, 2) 1901; *Wohlenberg* (Zahn II³) 1930; *Holtzmann* (Hand-Commentar I³, 1) 1901; *Klostermann* (Handbuch 3) 1926; *J. Weiß-Bousset* (I³ 71 ff.); *Wellhausen*, Das Ev Marci, Berlin 1903; *F. Hauck*, Das Ev des Mk (Theol. Handkommentar 2), Leipzig 1931; *H. B. Swete*, The Gospel according to St. Mark³, London 1920.

Als Petrus einst wunderbar aus dem Gefängnis befreit wurde, begab er sich „zum Hause der Maria[7], der Mutter des *Johannes, mit dem Zunamen Markus*", wo sich viele Christen versammelt

---

[1] *Holtzmann*, Lehrbuch der neutest. Theologie I² 512.
[2] Die vier kanonischen Evangelien II, 1, 15.
[3] Vgl. *Heer*, Die Stammbäume Jesu nach Mt und Lk 194 ff.
[4] Vgl. oben S. 51.
[5] Vgl. aus der umfangreichen Literatur *F. Tillmann*, Jesus und das Papsttum, Köln 1910; *J. Sickenberger* in: Theolog. Revue 19 (1920) 1—7; *J. Geiselmann*, Der petrinische Primat, in: Bibl. Zeitfragen 12, 7, Münster 1927.
[6] Vgl. *Meinertz*, Jesus und die Heidenmission², besonders 161 ff.; Zeitschrift für Missionswissenschaft I (1911) 21—41.
[7] Das Haus lag jedenfalls auf dem (südwestlichen) Sionshügel, auf dem Platze der sog. Dormitio. Vgl. *Zahn*, Neue kirchl. Zeitschrift 1899, 377—429.

hatten und beteten. Barnabas und Saulus, die zu jener Zeit von Antiochien nach Jerusalem kamen, um Almosen zu bringen, nahmen bei ihrer Rückkehr „den Johannes, der den Zunamen Markus hatte, mit sich" (Apg 12, 12. 25). Dieser begleitete sie nun, und zwar in dienender Stellung (ὑπηρέτης), auf ihrer ersten Missionsreise bis nach Perge in Pamphylien, wo er sich von ihnen trennte und nach Jerusalem zurückkehrte (Apg 13, 5. 13). Infolgedessen weigerte sich Paulus beim Antritt der zweiten Missionsreise, dem Wunsche des Barnabas entsprechend, „den Johannes, der den Zunamen Markus hat, mit sich zu nehmen". „Da entstand ein Zwiespalt, so daß sie sich voneinander trennten" und Barnabas seinen Vetter[1] Markus mit nach Cypern nahm (Apg 15, 37 f.). Der Grund, der Markus auf der ersten Reise zur Umkehr nach Jerusalem veranlaßte, ist nicht angegeben. Wenn es sich nicht einfach um Mutlosigkeit wegen der bevorstehenden Schwierigkeiten für das weitere Vordringen ins Innere Kleinasiens handelte, so kann Unzufriedenheit mit der gesetzesfreien Heidenmission des Apostels Paulus entscheidend gewesen sein. Jedenfalls hat Markus solche etwa vorhandenen Bedenken später völlig überwunden. Tatsächlich zeigen Kol 4, 10 und Phm 24 ihn wieder in des Apostels Gesellschaft; 2 Tim 4, 11 heißt es: „Nimm den Markus zu dir und bringe ihn mit." Auch 1 Petr 5, 13 taucht er auf, indem „Markus, mein Sohn", einen Gruß bestellen läßt[2]. Wenn Petrus ihn seinen Sohn nennt, so ist daraus wohl zu folgern, daß er ihn zum Christentum bekehrt hat[3]. Zugleich erfahren wir auch, daß Markus an der Seite Petri sich in Rom („Babylon") befand. Er hat in sich selbst den Ausgleich zwischen Juden- und Heidenchristen durchlebt. Eine merkwürdige Einzelheit berichtet schon der alte Prolog zum Mk, daß nämlich Markus verstümmelte Finger gehabt habe (colobodactylus), die im Verhältnis zu seiner Körpergröße (corporis proceritatem) auffielen. Diese einfache Tatsache ist später phantastisch ausgeschmückt worden[4].

Ob Markus den Herrn persönlich gekannt hat? Das ist für einen Einwohner Jerusalems wohl anzunehmen und wird um so wahr-

[1] Vgl. Kol 4, 10.

[2] Die immer wieder gelegentlich auftretende Ansicht, daß Markus von Johannes Markus zu unterscheiden sei, ist undurchführbar. Vgl. auch *Pölzl*, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 85 ff.

[3] Vgl. zu diesem Sprachgebrauch 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; Tit 1, 4; Phm 10; 1 Kor 4, 15.

[4] Vgl. *de Bruyne*, Revue bénédictine 1928, 201; *Harnack*, Sitzungsberichte der preuß. Ak. d. Wiss. 1928, 326. 331.

scheinlicher, als die junge christliche Gemeinde im Hause seiner Mutter sich zu versammeln pflegte. Vielfach glaubt man Markus auch in jenem Jüngling wiederzufinden, der in der Leidensnacht, nur mit einem Leinentuch bekleidet, Jesus folgte, und da man ihn ergreifen wollte, mit Zurücklassung seines Gewandes floh (Mk 14, 51 f.). In der Tat liegt es nahe, diese nebensächliche, für den Gang der Handlung völlig gleichgültige Episode als unvergeßliche Erinnerung aus dem Leben des Verfassers des Mk zu betrachten. Dagegen ist nicht mit der späten Überlieferung[1] daran zu denken, daß Markus zu den 70 Jüngern des Herrn gehört habe. Denn die ältesten Zeugen wissen nichts davon. Papias, bzw. schon sein Gewährsmann, der „Presbyter" Johannes, berichtet nämlich[2], daß Markus „den Herrn nicht gehört habe, noch ihm nachgefolgt sei". Doch sagt Papias nicht, daß Markus Jesus überhaupt nicht gekannt habe[3]. In gleicher Weise sprechen sich Eusebius[4] und Hieronymus[5] aus. Markus wird wohl überhaupt noch zu jung gewesen sein, als daß er in nähere Beziehungen zu Jesus treten konnte.

Wir können über die Tätigkeit unseres Evangelisten somit etwa folgendes sagen: Unwahrscheinlich ist, daß er den hl. Petrus auf einer etwaigen früheren Reise nach Rom[6] begleitet hat. Dagegen ist es sicher, daß er gegen das Jahr 45 von Antiochien sich anfänglich an der ersten paulinischen Missionsreise beteiligte, nachdem er vorher wohl Paulus und Barnabas in Antiochien unterstützt hatte. Im Jahre 49 etwa begleitete er den Barnabas nach Cypern (Apg 15, 37 ff.), im Jahre 62/63, gegen das Ende der ersten Gefangenschaft Pauli, befand er sich in Rom, während Petrus abwesend war. Wahrscheinlich ist wieder, daß er bald darauf nach Kleinasien reiste (Kol 4, 10), mit Petrus zusammentraf und mit ihm nach Rom zurückkehrte (1 Petr 5, 13). Nochmals

---

1 *Epiphanius*, Haer. 20, 4; 51, 6; und *Adamantius*, Dialogus, ed. *van de Sanden Bakhuyzen* 1901, 10.

2 Bei *Eusebius*, H. e. III, 39, 15.

3 Man kann den Anfang des *Muratorischen* Fragmentes in der Ergänzung: [ali]quibus tamen interfuit dahin verstehen, daß Markus wenigstens einiges von Jesus miterlebt hat. Vgl. *Zahn*, GK II, 1, 18.

4 Demonst. ev. 3, 5; οὐ γὰρ παρῆν ὁ Μάρκος τοῖς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ λεχθεῖσιν.

5 Prolog. in Mt: Secundus Marcus, interpres apostoli Petri et Alexandrinae ecclesiae primus episcopus, qui Dominum quidem salvatorem ipse non vidit, sed ea quae magistrum audierat praedicantem iuxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem (bei *Lietzmann*, Kleine Texte I² [1908] 10).

6 Vgl. oben S. 122. Gegen *Belser* (Einleitung² 57 ff.) vgl. *Steinmann*, Die Abfassungszeit des Gal 48 ff.

verließ er diese Stadt, bis ihn der Wunsch des wiedergefangenen Paulus gegen das Jahr 66/67 abermals dahin rief (2 Tim 4, 11); vor dem Tode des Apostelfürsten wird er Rom kaum wieder verlassen haben. Seit Eusebius[1] nennt ihn die Tradition den ersten Bischof von Alexandrien. Freilich erheben sich Bedenken, ob der in den alten Bischofslisten an der Spitze der Bischofsreihe stehende Markus mit dem Evangelisten identisch ist, da vor Eusebius darüber keine Nachricht zu finden ist, und dieser selbst sich zurückhaltend ausdrückt (φασίν)[2]. Die Kirche verehrt Markus als Martyrer und feiert sein Fest am 25. April[3]. Im 9. Jahrhundert sollen seine Reliquien nach Venedig übertragen worden sein, wo sich der prächtige Markusdom im 10. Jahrhundert über ihnen erhob.

Der *Inhalt des Evangeliums*[4] entspricht im großen und ganzen dem Rahmen des ersten Evangeliums. Voran steht die Einführung Jesu in sein Amt durch den Täufer und die Theophanie am Jordan (1, 1—13). Dann folgt

I. Jesu öffentliches Wirken in Galiläa (1, 14—9, 50).

1. *Der erste Erfolg und der Widerspruch gegen Jesus* (1, 14—3, 6). In einer Reihe schöner Bilder schildert Mk den glänzenden Erfolg, den Jesus bei einzelnen und beim Volk im allgemeinen erzielte (1, 14—45). Dieser Erfolg fordert aber bald den Widerspruch der Schriftgelehrten und Pharisäer heraus, der sich rasch bis zur Todfeindschaft steigert (2, 1—3, 6).

2. *Jesus und die Jünger* (3, 7—6, 13). Mehr und mehr entzieht sich Jesus den Volksscharen und widmet seine ganze Obsorge den Aposteln, die er sich erwählt (3, 7—35). Diese erzieht er durch die Gleichnisse vom Sämann, von der im stillen wachsenden Saat, vom Senfkörnlein zum Verständnis seiner Lehre (4, 1—34) und offenbart ihnen durch verschiedene Wunder seine göttliche Macht und Herrlichkeit (4, 35—6, 13).

3. *Jesu Wanderleben in Galiläa* (6, 14—9, 50). Nach der Enthauptung des Täufers geht Jesus an einen einsamen Ort,

---

[1] Z. B. H. e. II 16, 1; II, 24.

[2] Vgl. *A. Heckel*, Die Kirche von Ägypten. Dissertation Straßburg 1918, 43 ff. Vgl. auch *Lagrange*, Évangile selon s. Marc[4] S. XXV. XXX.

[3] Die Griechen feiern Markus am 25. April, Johannes Markus am 27. September.

[4] Eine Analyse des Mk bietet *Rohr*, Der Aufbau des Markusevangeliums, in: Theolog. Quartalschrift 101 (1920) 272—306.

fährt über den Galiläischen See (6, 14—7, 23), ja überschreitet die Grenzen Galiläas und geht in weitem Bogen über das Gebiet von Tyrus durch Sidon nach der Dekapolis, um wieder an den Galiläischen See zurückzukommen (7, 24—8, 26). Er zieht sich mit seinen Jüngern nach Cäsarea Philippi zurück, kommt wieder nach Kapharnaum und bereitet die Jünger auf das Geheimnis des Leidens vor (8, 27—9, 50).

II. Jesu Wirken in Judäa und Jerusalem (10, 1—13, 37).

Auf dem Wege nach Jerusalem lehrt Jesus die Unauflöslichkeit der Ehe, empfiehlt Kindeseinfalt, freiwillige Armut und Demut (10, 1—45). Bei Jericho wird er von einem Blinden, bei seinem Einzug in Jerusalem von den Volksscharen als Messias begrüßt (10, 46—11, 11). Gleichwohl wird er von der jüdischen Nation nicht als Messias anerkannt werden; darum kündigt Jesus in der Parabel von den bösen Winzern dem Volke seinen Untergang an. Vergeblich trachten die Führer des Volkes danach, ihn durch verschiedene Versuchungsfragen zu verderben (11, 12—12, 44). Er verläßt den Tempel und sagt den Jüngern den Untergang der Stadt und der Welt voraus (13, 1—37).

III. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung (14, 1—16, 20).

Jesus hält mit seinen Jüngern das Abendmahl (14, 1—31) und nimmt freiwillig das Leiden auf sich. Aber selbst hier bleiben die Zeichen seiner Gottheit nicht aus, wie der Hauptmann unter dem Kreuze bekennt (14, 31—15, 47). Mit der Auferstehung tritt Jesus für immer in den Stand der Herrlichkeit (16, 1—8).

Der *Schluß* (9—20) enthält einige Erscheinungen des Auferstandenen, die Aussendung der Apostel in alle Welt, die Himmelfahrt Jesu und einen Hinweis auf die später folgende Tätigkeit der Jünger.

Das uns bereits bekannte Zeugnis des Papias[1] sowie der alte Prolog[2] nennen *Markus* den ἑρμηνευτής (interpres) *des Petrus.* Es fragt sich, ob dieser Ausdruck im buchstäblichen Sinn zu verstehen ist, so daß Markus die aramäische Predigt Petri ins Grie-

[1] Siehe oben S. 180. Auch *Justin* (Dial. 106, 3) kennt die Verbindung zwischen Petrus und Markus, wenn er im Hinblick auf Mk 3, 16 f. von den ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ (sc. des Petrus) spricht. Vgl. oben S. 179 A. 6.

[2] Vgl. oben S. 98 A. 4.

chische übertrug, oder ob im weiteren Sinn gesagt sein soll, daß er die Lehren des Apostels weiteren Kreisen zugänglich machte. Die erstere Auffassung scheint die natürlichere zu sein[1]. Sie hat aber die Bedenken gegen sich, daß nirgendwo von der Verdolmetschung der apostolischen Predigt die Rede ist, daß vielmehr Papias selbst ebenso wie Klemens von Alexandrien bei der Erwähnung des Ev nur von der Begleitung des Apostels durch Markus redet. Sodann ist es in sich nicht wahrscheinlich, daß der Galiläer Petrus auf seinen Missionsreisen eines eigentlichen Dolmetschers bedurfte, und daß der Jerusalemit Markus die griechische Sprache besser beherrschte wie er[2]. Jedenfalls soll durch den Ausdruck die enge Verbundenheit zwischen Petrus und Markus angezeigt sein. Eusebius[3] bezeichnet den Papias als einen Zeugen für das, was Klemens von Alexandrien im 6. Buche der Hypotyposen als „Tradition" berichtet habe, daß nämlich die *Christen Roms* die Zuhörer und darum die ersten Empfänger des Mk gewesen seien, daß Petrus der Abfassung gegenüber sich zwar anfangs gleichgültig verhalten, dann aber, übernatürlich erleuchtet, sie gutgeheißen habe[4]. Irenäus bemerkt[5], nachdem er von der Predigt Petri und Pauli in Rom geschrieben hat, daß „Markus, der Schüler und Dolmetsch des Petrus, auch selbst das von Petrus Verkündigte" uns aufgezeichnet habe. Tertullian[6], Origenes[7], Viktorin von Pettau[8], Eusebius und Hieronymus[9] reihen sich jenen älteren Gewährsmännern an. Dieser alten und einhelligen Überlieferung entspricht auch der ganze Charakter des Mk.

Vor allem zeigt sich eine enge *Beziehung zum Apostel Petrus*. Trotz aller neueren Abschwächungsversuche[10] tritt sie direkt oder

[1] Vgl. zuletzt *P. Gaechter*, Zur Abfassungszeit des Mk, in: Zeitschr. f. kath Theol. 54 (1930) 425—435, der auf die Stellung des Dolmetschers in den Synagogen hinweist (432 ff.).

[2] Darum erweitert *Lagrange* (Év. sel. s. Marc[4] S. XXX) die Dolmetschtätigkeit dahin, daß Petrus „pouvait lui exposer en quelques mots le thème à traiter".

[3] H. e. II, 15, 2; vgl. auch Dem. ev. III, 5, 89, 91 ff.

[4] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 14, 6. Vgl. auch das nur in lateinischer Übersetzung vorliegende Zitat aus den Hypotyposen des Klemens zu 1 Petr 5, 13 bei *Zahn*, Forschungen zur GK III 82 f.

[5] Siehe oben S. 183. Dazu Adv. haer. III, 6, 10: . . . Marcus interpres et sectator Petri.

[6] Adv. Marc. IV, 5.

[7] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 25, 5.

[8] Im Kommentar zur Offb. Vgl. *Haußleiter* in: CSEL 49 (1916) 50.

[9] De viris ill. 1. 8; ep. 57, 9; 120, 11.

[10] Vgl. gegen die starken Übertreibungen durch *Wellhausen* etwa *Ed. Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums I 147 ff.

indirekt wiederholt zutage und überwiegt auf jeden Fall stark den (auf ein Geringes zu beschränkenden) paulinischen Charakter des Ev[1]. So beginnt z. B. Markus seine Darstellung mit der Taufe des Johannes; und Petrus benennt in seiner Rede bei der Ersatzwahl für Judas den Anfang der apostolischen Predigt ganz entsprechend: „Es muß einer von den Männern, die mit uns während der ganzen Zeit zusammen waren, . . . *von der Taufe des Johannes an* bis zu dem Tage, da er (Jesus) von uns weg aufgenommen wurde: einer von diesen muß mit uns Zeuge seiner Auferstehung werden“ (Apg 1, 21 ff.). Die Berufung des Petrus (1, 16—18) wird einerseits gleich an die Spitze der Erzählung von Jesu Wirken gesetzt, so daß er also von Anfang an als Zeuge dasteht, anderseits so kurz berichtet, daß es naheliegt, auf eine genaue Bekanntschaft der Leser mit der Persönlichkeit Petri zu schließen. Der Bericht über die Heilung der Schwiegermutter des Simon Petrus zeichnet sich bei Mk im Unterschiede von den Parallelberichten durch besondere Genauigkeit aus (1, 29. 33. 36), so daß man an einen Augenzeugen denken muß. Nur Mk nennt (5, 37) den Petrus, Jakobus und Johannes als jene Apostel, die bei der Auferweckung der Tochter des Jairus Augenzeugen waren. Genauigkeiten und Eigenarten, die als Wiedergabe petrinischer Schilderung anzusehen sind, finden wir auch in der Geschichte der Verklärung (9, 2), in der Nennung des Namens des Blinden, den der Herr bei Jericho heilte (10, 46), in der Erzählung vom Fluche über den unfruchtbaren Feigenbaum (11, 21), in der Beschreibung der Verleugnung des Petrus (14, 66 ff.), die nur noch von Johannes in gleich anschaulicher Weise geboten wird.

Eine weitere Eigentümlichkeit des Mk, deren Erklärung seit Eusebius versucht worden, aber recht verschieden ausgefallen ist, besteht darin, daß die Bevorzugung und das Anerkennenswerte des Petrus entweder ganz übergangen oder mehr nebenher erzählt wird, anderseits aber die Langsamkeit im Glauben der Apostel und Tadelworte des Herrn (7, 18; 14, 37: Hier wird Petrus direkter getadelt als nach Mt 26, 40 und Lk 22, 46) recht eingehend berücksichtigt sind. So wird z. B. wohl in Kürze das Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi (8, 27—29), *nicht* aber die anschließende *Verheißung des Primates*[2] erzählt, während

[1] Vgl. *Mangenot*, Les évangiles synoptiques 363ff.; *M. Werner*, Der Einfluß paulinischer Theologie im Mk, Gießen 1923.

[2] Vgl. dagegen Mt 16, 17—19. Auch Lk 5, 3—10 und Jo 21, 15—17 berichten von der Bevorzugung des Petrus. Nichts von alledem nimmt Markus auf.

die folgende Zurechtweisung des Petrus wieder berichtet ist (8, 32. 33). Daraus ergibt sich, „daß Petrus von diesen Dingen nichts erzählt, also sich durchaus nicht in den Vordergrund gedrängt hat: er hat nur solche Vorgänge berichtet, die sich ihm eben dadurch unauslöschlich eingeprägt haben, daß in ihnen die eigene menschliche Schwäche gegenüber der Herrlichkeit des Meisters lebendig zum Ausdruck kam und daß sie so zu dessen Verherrlichung beitragen[1].“ Eine solche Gesinnung entspricht durchaus der Gesinnung des Apostels (vgl. 14, 72) und der Mahnung des Herrn (9, 35; 10, 42—45).

Nach der Überlieferung hat Mk sein Ev in *Rom* für römische Christen geschrieben[2]. Auch diese Nachricht paßt gut zu den Verhältnissen. Der Röm zeigte uns die römische Gemeinde in ihrer Zusammensetzung aus Heiden- und Judenchristen. Jene überwogen, beide aber lebten in Frieden nebeneinander. So treten auch im Mk keine Gegensätze hervor; wohl aber konnte es judenchristliche Leser angenehm berühren, wenn die Darstellung gleich mit einem Prophetenwort begann (1, 2—3) oder wenn die Güte des Herrn gegen das israelitische Volk (vgl. 6, 7 ff. 34) geschildert wird. Vor allem aber ist das Mk für heidenchristliche Leser bestimmt. Ihnen gelten erläuternde Zusätze, wie Übersetzungen (3, 17. 22; 5, 41; 7, 11; 9, 43; 10, 46; 14, 36; 15, 22. 34), Erklärungen von Gebräuchen und Einrichtungen der Juden (7, 3 f.; 14, 12; 15, 42)[3], ferner Hinweise auf die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden (11, 17; 12, 9; 13, 10), die in einzelnen Fällen charakteristische Abweichungen von der Darstellung des Mt aufweisen. Die Antwort, die bei Mk das kanaanäische Weib erhält (7, 27): „Laßt zuerst die Kindlein sich sättigen“, und die Auslassung der von Mt (15, 24) berichteten Worte: „Ich bin nur zu

[1] *Ed. Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums I 157. Bereits *Eusebius* (Demonstr. evang. III, 5, 89 ff.; Theophania syr. V, 40) nimmt das Stillschweigen des Petrus als Erklärungsgrund an: Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως παρασιωπᾶσθαι ἠξίου· διὸ καὶ Μάρκος αὐτὰ παρέλιπεν, τὰ δὲ κατὰ τὴν ἄρνησιν αὐτοῦ εἰς πάντας ἐκήρυξεν ἀνθρώπους. Ebenso *Chrysostomus* (In Mt hom. 58), der an ein Verbot des Petrus, das Ehrende zu berichten, denkt.

[2] *Chrysostomus* (Hom. 1 in Mt) hat die Sondermeinung von der Abfassung des Ev in Ägypten.

[3] Der Verf. selbst zeigt aber, daß er mit jüdischen Ausdrücken und Verhältnissen genau vertraut ist. Auch braucht er im griechischen Texte wiederholt aramäische Ausdrücke (z. B. 3, 17; 5, 41; 7, 11. 34), ja seine Sprache zeigt mehr als bei den übrigen Evangelisten semitisierende Färbung und Semitismen. Vgl. *Wellhausen*, Einleitung in die drei ersten Evangelien², Berlin 1911, 9 ff. Das beweist eben, daß die Tradition recht hat, wenn sie Markus einen geborenen Jerusalemiten nennt.

den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt", lassen deutlich die Rücksicht auf Heidenchristen erkennen. Ähnlich mag es sich auch verhalten, wenn es im Mk trotz vielfacher Ähnlichkeit mit Mt bei der Ankündigung des Gerichtes zwar auch heißt: „Bittet nur, daß es nicht im Winter geschehe" (13, 18), dagegen die Worte: „oder am Sabbat" (Mt 24, 20) fehlen. Schließlich sei noch auf den Gebrauch lateinischer Ausdrücke in griechischem Gewande hingewiesen[1]. An sich wäre diese Tatsache noch kein zwingender Beweis, da lateinische Wörter auch in den römischen Provinzen verbreitet waren; außerdem finden sich bei Mt und Lk ebenfalls einzelne Latinismen. Bedeutungsvoll ist aber, daß griechische Worte förmlich durch lateinische *erläutert* werden, z. B. 12, 42: λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης (quadrans); 15, 16: ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον (praetorium)[2]. Vielleicht ist auch der Mk 15, 21 genannte Rufus mit dem Röm 16, 13 erwähnten identisch.

Die *Darstellungsart* des Mk ist bei aller Unbeholfenheit des griechischen Ausdrucks anschaulich und frisch; oft genug schimmert die genaue Beobachtung des Augenzeugen hindurch[3]. Der Evangelist besitzt eine erhebliche Erzählerkunst[4]. Jedoch legt er auf chronologische Genauigkeit keinen Wert (vgl. etwa 2, 23; 3, 1 und viele Perikopenanfänge), wenn er auch manchmal (z. B. 1, 29. 35; 2, 1) ganz bestimmte Angaben bietet. So sagt ja auch Papias[5], daß Markus οὐ μέντοι τάξει berichte[6], wie Petrus οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, sondern den Bedürfnissen der Zuhörer entsprechend, vorgetragen habe. Jedenfalls ist es völlig abwegig, dem Mk nicht nur den Mangel an genauer Chronologie vorzuwerfen, sondern auch zu behaupten, daß es „keine wirkliche Anschauung mehr vom Leben Jesu" habe. Am schroffsten hat W. Wrede die völlige Un-

[1] Darum ist es aber nicht notwendig, unter Preisgabe der Tradition mit *Sirlet* (bei *Höpfl*, Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum NT 57) und *Baronius* (Annal. ad a. 45 n. 41) anzunehmen, daß das Ev ursprünglich in lateinischer Sprache geschrieben worden sei. Ist doch selbst der Röm griechisch abgefaßt. Vgl. *F. C. Burkitt*, Was The Gospel of Mark written in latin, in: The journal of theological studies 28 (1927/28) 375—381; *Lagrange*, L'évangile de s. Marc n'a pas été écrit en latin, in: Rev. bibl. 37 (1928) 106—116.

[2] Vgl. *Zahn*, Einleitung II³ 256 f.

[3] Vgl. oben S. 203.

[4] Vgl. *E. v. Dobschütz*, Zur Erzählerkunst des Mk, in: ZntW 27 (1928) 193—198.

[5] Vgl. oben S. 181.

[6] Das οὐ μέντοι τάξει braucht Johannes bei Papias, wie *Cladder* (Cerinth und unsere Evv, in: BZ 14 [1916/17] 223—232) wahrscheinlich zu machen sucht, gegenüber Cerinth, der das Mk, vor allem seine angebliche Vollständigkeit am Anfang, für seine Irrlehre verwertete.

glaubwürdigkeit des Mk im Zusammenhang mit seiner These behauptet, daß Jesus sich nicht als Messias betrachtet habe[1]. Diese ultraradikale Ansicht wird auch von kritischer Seite fast allgemein abgelehnt[2]. Sie verkennt die pädagogische Weisheit des Herrn in der Zurückhaltung bei der öffentlichen Betonung seiner Messianität, vergewaltigt eine ganze Reihe von klaren Aussagen und übertreibt einseitig einige allgemeine Ausdrücke[3].

Es fragt sich noch, ob wir im Mk ein *besonderes Ziel* zu erkennen vermögen. Die einleitenden Worte (1, 1): „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes"[4], das Hervorheben des Zeugnisses des Vaters vom Himmel (1, 11), die Tatsache, daß die Wunderberichte im Vergleich mit den andern Evv auffallend überwiegen[5], und am Schlusse das Bekenntnis des römischen Hauptmannes: „Wahrlich, dieser Mensch war der Sohn Gottes" (15, 39): das alles läßt erkennen, daß Markus dem Glauben an *Jesu Gottheit und seine übernatürliche Offenbarung* dienen wollte. Dabei ist es ganz zweckentsprechend, wenn gezeigt wird, wie der Glaube der Apostel langsam heranreifte. Diese stehen deshalb einerseits als unverdächtige, nicht etwa leichtgläubige Zeugen vor uns; anderseits aber erweisen sie durch das, was sie geworden sind, die überzeugende Macht von Jesu Wort und Werk.

Die *Abfassungszeit des Mk* wurde früher manchmal, entsprechend der des Mt[6], an den Anfang der 40er Jahre herauf-

[1] Das Messiasgeheimnis in den Evv, Göttingen 1901 (2. Aufl. 1913). Vgl. auch *W. Erbt*, Das Markusevangelium, Leipzig 1911. Grotesk ist die These von *A. Drews* (Das Mk als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu, Jena 1921), „daß nichts, schlechterdings nichts, nicht eine Zeile, nicht ein Wort in diesem Ev auf Geschichtlichkeit Anspruch erheben kann", sowie die von *H. Raschke* (Die Werkstatt des Mk-Evangelisten, Jena 1924), das Mk sei „die dramatische Geschichte der Mission der markionitischen Gnosis in den Gebieten von Damaskus bis an die syrophönizische Küste" (S. 92)!

[2] Auch von *J. Weiß* (Das älteste Ev, Göttingen 1903), obwohl er die Geschichtlichkeit des Mk stark einschränkt.

[3] Vgl. *I. Rohr*, Die Glaubwürdigkeit des Mk, in: Bibl. Zeitfragen II[3], 4, Münster i. W. 1912; *Lagrange*, Évangile selon s. Marc[4] S. CXXVI ff.; *H. Poggel*, Zur Glaubwürdigkeit des Mk (Verzeichnis der Vorlesungen), Paderborn 1912. — Plattester Rationalismus ist die „psychologische" Methode von *F. v. Edelsheim* (Das Ev nach Markus psychologisch dargestellt, Leipzig 1931), wenn er auch die Berichte des Mk auf Augenzeugen zurückführt, und die im Anhang gebotene Schallanalyse von Sievers (vgl. oben S. 27) die Überlieferung über den Verf. bestätigt (nur daß neben der Petrus- und Markusstimme noch eine Johannesstimme hervortritt).

[4] Die Worte υἱοῦ θεοῦ fehlen in manchen Hss (auch א), so daß sie einige Textausgaben und Erklärer streichen; jedoch wohl mit Unrecht.

[5] In dem erheblich kürzeren Mk fehlen nur vier sonst erzählte Wunder (Mt 8, 5—13; 9, 27—34, 17, 24—27), es finden sich aber dafür auch 6, 13; 7, 32—35; 8, 22—26 sonst nicht berichtete Wunder.

[6] Vgl. oben S. 194 A. 9.

erückt. Jedoch gelten für Mk die gleichen Bedenken wie für Mt. Und wenn auch das Schlußwort (16, 20: „Sie gingen hin nd predigten *überall*) nicht ohne weiteres für die Datierung des Ev brauchbar ist[1], so zeigen doch der Leserkreis und die Dartellung, daß die Heidenmission nicht in ihren ersten Anfängen teht. Dem entspricht auch, was wir über das Leben des Markus vissen. Nach Apg 12, 25 wurde er ungefähr um das Jahr 45[2] von 3arnabas und Saulus nach Antiochien mitgenommen und beleitete dann diese beiden Apostel auf ihrer ersten Missionsreise is nach Perge in Pamphylien. Von da kehrte er aber etwa im ahre 46 nach Jerusalem zurück (13, 13). Bis zu diesem Zeitunkt ist also für eine engere Verbindung mit Petrus schlechterings kein Platz[3].

Die außerbiblischen Nachrichten führen zum gleichen Resulate. So teilt der „Presbyter" durch Vermittlung des Papias mit, aß Markus dem Petrus gefolgt sei und, *„wie er sich erinnerte"*, essen mündlichen Vortrag aufgeschrieben habe. Das setzt voraus, aß dies noch nicht am Anfang der 40er Jahre geschehen ist, selbst nter der Annahme, daß Markus wirklich damals Petrus beleitet habe. Die Worte „wie er sich erinnerte" verweisen auf eine bätere Zeit. Klemens von Alexandrien berichtet, daß die röischen Christen ihre Aufforderung an Markus damit begründet ätten, daß er *seit langem* dem Petrus gefolgt sei und sich seiner eden erinnere (παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα ὐτῷ πόρρωθεν[4] καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων)[5]. Auch danach ann schwerlich an die Zeit vor dem Apostelkonzil gedacht werden. a Markus aber im Jahre 49 mit Barnabas nach Cypern ging, wird man die Abfassung nicht früher als in der zweiten Hälfte *er 50er Jahre* ansetzen können. Wenn der alte Prolog[6] und renäus[7] den Markus erst nach dem Tode von Petrus und Paulus hreiben lassen[8], so liegt hier vielleicht der gleiche chronologische

[1] Vgl. unten S. 208 ff. [2] Vgl. oben S. 87. [3] Vgl. oben S. 199.
[4] *Rufinus* übersetzt richtig: qui olim iam sectator ipsius fuisset.
[5] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 14, 6; vgl. II, 15, 1 f.
[6] Vgl. oben S. 198 A. 4.
[7] Vgl. oben S. 194 f.
[8] Ob man die Worte des Irenäus ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε so verstehen nn, daß an die Herausgabe des schon früher geschriebenen Ev gedacht sei, fraglich. Vgl. oben S. 195 f und *Hoh*, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 10. ach *Klemens von Alexandrien* ist das Ev noch zu Lebzeiten Petri geschrieben, ch knüpfen hier schon legendäre Züge an. *Zahn* (Einleitung II³ 207 f. 218 f.) eint allerdings — ob mit Recht? —, daß *Eusebius* (H. e. II, 15, 2) dies den orten des Klemens selbständig hinzugefügt habe. Vgl. *Gaechter* (oben S. 202 A. 1).

Irrtum vor wie bei der Datierung des Mt[1]. Die sichere untere Grenze für die Datierung des Mk zieht die Abfassung des Lk, das unser Mk voraussetzt. Daß das Ev vor dem Jahre 70 geschrieben sein muß, zeigt die Form der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems[2], da sie in ganz ähnlicher Weise wie bei Mt der Merkmale eines vaticinium post eventum entbehrt (13, 14 ff. 18. 21. 30 und 24—27).

Ein eigenartiges Problem bietet die *Schlußperikope des Mk* (16, 9—20). Die Überlieferung dieser Schlußworte ist verschiedenartig:

a) Das Ev schließt mit 16, 8 (ἐφοβοῦντο γάρ) in ℵ B sy[s] und der ältesten sahidischen Übersetzung[3]. Ferner bemerkt *Eusebius*[4], daß die meisten, und zwar gerade die genauesten Hss seiner Zeit das Ev mit ἐφοβοῦντο γάρ endeten; und im Anschluß an ihn erklärt *Hieronymus*[5]: Omnibus Graecis libris paene hoc capitulum in fine non habentibus. Auch das *Petrusev*[6] schließt die Erzählung vom Grabesbesuche der frommen Frauen mit den Worten: τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον.

b) Ein kurzer Schluß, der aus zwei Sätzen besteht (die Ausführung des Engelauftrages durch die Frauen; ein Missionsbefehl), findet sich in der altlateinischen Hs k (5. Jahrhundert), mehreren griechischen Unzialen (LTΨ) aus dem 8.—9. Jahrhundert, einigen Minuskeln, koptischen und äthiopischen Hss. Doch steht auch der längere Schluß noch hinter den kurzen Worten oder aber, wie in der Minuskel ev. 274, vor ihnen.

c) Der geläufige längere Schluß findet sich in ACDE und den späteren Unzialen, ferner in den altlateinischen Hss (außer k), der Vulgata, sy[c], Peschittha, der memphitischen und gotischen Übersetzung. Sicher kennt ihn bereits *Irenäus*, der Mk 16, 19 ausdrücklich zitiert[7]; ebenso *Tatian*[8], wahrscheinlich sogar

[1] Vgl. oben S. 196. *Lagrange* (Év. sel. s. Luc S. XXVI) hält es für möglich, daß Irenäus von der Erwägung ausging: bei der engen Verbindung, die zwischen Mk und Lk einerseits und den Aposteln Petrus und Paulus anderseits bestand, konnten die Schüler das Ev nicht niederschreiben, während die Apostel es noch predigten.

[2] Das anerkennt mit *Wellhausen* auch *Harnack*, Neue Untersuchungen zur Apg 88.

[3] Vgl. *Heer*, Neue griechisch-saïdische Evangelienfragmente (Sonderdruck aus: Oriens christianus. Neue Serie II, 1, Leipzig 1912) 20 ff.

[4] Quaestio ad Marinum 1.

[5] Ep. ad Hedibiam 3.

[6] Ev Petri 57.

[7] Adv. haer. III, 10, 6.

[8] Vgl. *Zahn*, Forschungen zur GK I 218 f.; Neue kirchl. Zeitschrift 1894, 106.

Justin[1] und das apokryphe apostolische Sendschreiben aus dem 2. Jahrhundert[2]. Aus späterer Zeit ließen sich eine ganze Reihe von Zeugen nennen, so der Philosoph (Porphyrius) im Apocriticus des Macarius Magnes[3], der Armenier Eznik[4], Chrysostomus, Epiphanius, Didymus, Augustinus u. a.

d) Eine Erweiterung des längeren Schlusses hinter Vers 14 war bereits durch *Hieronymus* bekannt[5]: ein Entschuldigungswort der Jünger auf den Vorwurf des Herrn in 16, 14. Hieronymus spricht von der Bezeugung dieses Zusatzes: In quibusdam exemplaribus et maxime in Graecis codicibus iuxta Marcum in fine eius evangelii scribitur. Nun besitzen wir neuerdings den handschriftlichen Beleg für das Wort des Hieronymus im Codex W (032)[6], ja es findet sich darin noch mehr, nämlich eine Antwort des Herrn auf die Entschuldigung der Jünger: Die Macht des Satans sei zu Ende, es nahten sich aber andere schreckliche Dinge; dazu ein Hinweis auf den Heilstod Jesu[7]. — Dieses Stück ist offenbar ein Zusatz zu dem Markusschluß, muß aber uralt sein und weist auf den kleinasiatischen Presbyterkreis des Irenäus hin. Es mag als ursprüngliche Randglosse später in den Text eingedrungen sein, um den zwischen Vers 14 und 15 bestehenden Hiatus zu beseitigen. Freilich ist der Zusatz offenbar immer noch nicht vollständig aus der Quelle eingeschoben worden[8].

Der Tatbestand zeigt, daß der Schluß des Mk schon frühzeitig Schwierigkeiten bereitet hat, und daß man offenbar überzeugt war, das Ev könne nicht mit ἐφοβοῦντο γάρ in v. 8 geschlossen haben[9]. Zur Lösung der Schwierigkeit ist manchmal[10] folgende Erwägung

---

[1] Apol. I, 45. Vgl. *Zahn*, GK I 515.

[2] *C. Schmidt*, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern 39. 224.

[3] III, 16, bei *Harnack* in: TU 37, 4. 48.

[4] Vgl. *Conybeare*, The Expositor 1895, II, 402.

[5] C. Pelag. II, 15, abgedruckt bei *Swete*, Zwei neue Evangelienfragmente (Kleine Texte Nr. 31), Bonn 1908, 9.

[6] Vgl. oben S. 47; *H. Koch*, Der erweiterte Markusschluß und die kleinasiatischen Presbyter, in: BZ 6 (1908) 266—278; *Gregory*, Das Freer-Logion (Versuche und Entwürfe I), Leipzig 1908.

[7] Abgedruckt u. a. bei *Swete* 10; BZ 6 (1908) 223.

[8] Vgl. *Koch* a. a. O.

[9] Neuerdings wird die Notlösung (ursprünglicher Schluß mit ἐφοβοῦντο γάρ) vielfach vertreten. Trotz aller Vergleiche mit Parallelen (*R. R. Ottley* in: The journ. of theol. studies 27 [1926] 407—409) und sonstiger Erwägungen (*Ol. Lindton*, Der vermißte Markusschluß, in: Theol. Blätter 8 [1929] 229—234; *J. M. Creed* in: The journ. of theol. studies 1931, 175—180) bleibt ein solcher Schluß schwer erträglich und ist mehr noch als eine „gewisse literarische und stilistische Härte" (*Lindton*).

[10] Vgl. *Aberle*, Einleitung 59 f.

angestellt worden: Bei der Fastenpraxis in der alexandrinischen Kirche, wo man nur bis Mitternacht und nicht wie in der römischen Kirche bis zum Morgen des ersten Ostertages das Fasten ausdehnte, konnte es Bedenken erregen, den Markusschluß vorzulesen; denn das πρωΐ Mk 16, 9 schien für die alexandrinische Praxis ungünstig zu lauten, während Mt 28, 1 zu ihren Gunsten gedeutet wurde. Eine solche Vermutung kommt freilich höchstens für die in Alexandrien entstandenen oder von dort abhängigen Handschriften und Übersetzungen in Frage; die Vielgestaltigkeit der Überlieferung aber ist auf diesem Wege nicht zu erklären[1]. Anderseits muß anerkannt werden, daß die indirekte Überlieferung den kanonischen Schluß bis an das apostolische Zeitalter heranführt.

In neuerer Zeit ist zuerst von Conybeare[2] darauf aufmerksam gemacht worden, daß eine armenische Evangelienhs aus dem Kloster Etschmiazin vom Jahre 989[3] hinter Mk 16, 8 mit roter Tinte die Überschrift setzt: Ariston Eritzou = Des Presbyters Ariston. Durch diese Notiz, die allerdings nicht mehr auf ihre Quellen zu kontrollieren ist[4], wird auf Aristion, den Herrenjünger und Gewährsmann des Papias, hingewiesen. Die Namen Ariston und Aristion sind gleich, da auch die syrische und armenische Übersetzung bei Eusebius (H. e. III, 39, 4) Ἀριστίων mit Ariston wiedergeben. Aristion verfügte als Schüler und Bekannter des Apostels Johannes über zuverlässige Kenntnisse: Nach einer in der Gegenwart vielfach geteilten Hypothese soll er oder sonst ein Apostelschüler aus seinem eigenen Wissen heraus auf Grund von Lk (24, 13—35; vgl. Mk 16, 12—13) und Jo (20, 1—18; vgl. Mk 16, 9—11; dazu Lk 8, 2) an das aus irgendeinem Grunde unvollendet gebliebene Mk einen Schluß angehängt haben[5].

[1] Vgl. auch *Jacquier*, Histoire II 502 f.

[2] The Expositor 1893, II, 241—254.

[3] Vgl. oben S. 55. Ein Faksimile bei *Dobschütz*, Eberhard Nestles' Einführung[4], Tafel 19.

[4] *J. Schäfers* (BZ 13 [1915] 24 f.) macht darauf aufmerksam, daß die Überschrift viel später, vielleicht 400, womöglich 500 bis 600 Jahre später in die Hs eingefügt worden ist. Damit verliert sie natürlich an Wert. Gleichwohl hält *Fr. Herklotz* (BZ 15 [1919] 149) die Möglichkeit alter Überlieferung offen.

[5] Natürlich ist die Aristion-Hypothese wegen der dürftigen Nachrichten nicht zu erweisen. *Lagrange* (Évangile selon s. Marc[4] 465) weist dagegen auf das Schweigen des Eusebius hin. Er selbst hält den Schluß für ein Fragment, das von einem Apostel oder wenigstens einem Herrenschüler herrührte und das unabhängig von Mk entstanden ist; frühzeitig sei es an das unvollendete Mk angehängt worden. Noch mehr entwertet würde die Aristion-Hypothese, wenn es zuträfe, daß der Verfasser eine Notiz des Moses von Chorene so verstanden habe, als wenn Ariston Sekretär des Markus gewesen wäre. Vgl. dazu *Clemen*, Die Entstehung des Jo, Halle 1912, 362.

Inhaltlich paßt er mit seinen Schlußworten von der universalen Predigt der Apostel jedenfalls zur Tendenz des ganzen Ev. An seiner Kanonizität wird auch von den Vertretern dieser Ansicht nicht gezweifelt[1].

Zahn vermutet, daß Markus sein Ev noch weiter fortsetzen wollte, daß er aber zunächst daran gehindert worden sei und das Ev nun bereits im unvollendeten Zustande zu verbreiten begonnen worden sei. Unwahrscheinlich ist auch die Annahme, daß der ursprüngliche Schluß verlorengegangen ist[2], noch unwahrscheinlicher die durch Harnack inspirierte Ansicht von P. Rohrbach[3], daß er in Jo 21 verarbeitet sei[4].

§ 32. Das Lukasevangelium.

Kommentare: Schegg (Lk, 3 Bände) 1861—65; *Bisping* (2. Aufl. 1868); *Schanz* (Lk), Tübingen 1883; *Knabenbauer* (Cursus^{2}) 1905 (Neudruck 1926); *Pölzl-Innitzer* (Lk^{3}, 1922); *Rose* 1904; *Riezler,* Das Ev unseres Herrn Jesu Christi nach Lk, Brixen 1900; *Dausch,* Die drei älteren Evv^{4} (1932); *Lagrange,* Évangile selon s. Luc, Paris 1921; — *B. Weiß* (Meyer I^{9}, 2) 1901; *Zahn,* (III^{4}) 1920; *Holtzmann* (Hand-Commentar I^{3}, 1) 1901; *J. Weiß-Bousset* I^{3} 392 ff.; *Wellhausen,* Das Ev Lucae, Berlin 1904; *Klostermann* (Handbuch 5) 1929; *J. Jeremias,* Das Ev nach Lk, Chemnitz 1930; *A. Schlatter,* Das Ev des Lk, Stuttgart 1931; *A. Plummer,* A critical and exegetical Commentary on the Gospel acc. to St. Luke^{5}, Edinburgh 1922.

Über *Lukas* (Λουκᾶς = Λουκανός)[5], den die Tradition als Verfasser des dritten Ev und der Apg nennt, haben wir teils sichere Nachrichten in der Heiligen Schrift selbst, teils sind wir auf mehr oder minder wahrscheinliche Kombinationen angewiesen. Über

[1] Außer *Belser* und *Zahn* stimmen der Aristionhypothese u. a. zu: *J. Schäfer,* Die Evv und die Evangelienkritik^{2}, Freiburg 1911, 49 ff.; *Mader,* BZ 3 (1905) 269 ff.; Einleitung 54; *Chapman,* Revue bénédictine 22 (1905) 50 ff. *van Kasteren* (Het slot van het Marcusevangelie, in: Studiën 1916, 283—296) läßt Markus selbst aus einer älteren Quelle, die *vielleicht* Aristion war, den Schluß seines Ev entnehmen und verteidigt (ebd. 1917, 85—90) seine Ansicht gegen *F. J. Vosté* (Revue biblique 1916, 608—610). Die *Bibelkommission* hat am 26. Juni 1912 von den Schlußversen des Mk erklärt, daß die kritischen Gründe nicht so stark seien, quae ius tribuant affirmandi eos non esse ut inspiratos et canonicos recipiendos; vel saltem demonstrent versuum eorumdem Marcum non esse auctorem (Acta Apostolicae sedis 4 [1912] 463; BZ 10 [1912] 440).

[2] Vgl. *Zahn,* Einleitung II^{3} 238 f.

[3] Der Schluß des Markusevangeliums, der Vier-Evangelien-Kanon und der kleinasiatische Presbyter, Berlin 1894.

[4] Vgl. dagegen *Horn,* Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Jo 21, Leipzig 1904, 94—156.

[5] Die altlateinischen Hss a ff^{2} i, ferner Cyprians Testimonia, Priscillian u. a. haben die Überschrift: Secundum Lucanum. Die Identifizierung mit Lucius von Cyrene (Apg 13, 1) oder dem Röm 16, 21 erwähnten „Verwandten" Pauli namens Lucius ist abzulehnen, wenn sie neuerdings auch die Zustimmung von *Ramsay* (Expositor 8, 4 [1912] 502—507) und *Deißmann* (Licht vom Osten^{4} 372—377) gefunden hat. Vgl. dagegen *Zahn,* Das Ev des Lk^{4} 734 ff., und *Meinertz,* Theol. Revue 23 (1924) 439.

seine Abkunft läßt sich aus Kol 4, 10. 11, wo von den „Mitarbeitern", die dem Judentume entstammen, die Rede ist, im Vergleich mit 4, 14, wo Lukas, neben Epaphras und Demas, von diesen unterschieden wird, erschließen, daß er *Heidenchrist* war. Man hat ihn später manchmal für einen Proselyten gehalten oder gar angenommen, daß er zur Zahl der 70 (72) Jünger gehört habe[1] und jener Ungenannte gewesen sei, der mit Kleophas den Herrn nach Emmaus begleitete[2]. Doch sind das reine Vermutungen; insbesondere ist persönliche Jüngerschaft mit dem Prologe des Ev kaum in Einklang zu bringen[3]. Nach Kol 4, 14 war Lukas Arzt; auch im Muratorischen Fragment[4] und bei Eusebius[5] wird er so genannt. Ferner gibt Eusebius[6] an, daß seine Heimat Antiochien war. Seit Theodor Lektor (6. Jahrhundert) wurde er im Mittelalter für einen Maler gehalten[7].

Nach dem alten Prolog[8] soll Lukas schon vor seiner Berührung mit Paulus Beziehungen zu den Aposteln gehabt haben. *In der Begleitung des Heidenapostels selbst* finden wir ihn zuerst, da Paulus durch die Erscheinung des mazedonischen Mannes im Traumgesichte zu Troas[9] bestimmt wurde, nach Mazedonien zu gehen. Der Verfasser der Apg schließt nämlich die Worte an (16, 10): „Alsbald suchten *wir* nach Mazedonien zu reisen, in der Überzeugung, daß Gott uns berufen." Mit Apg 16, 10 beginnt somit der erste der sogenannten Wirberichte[10]. Diese vier Stücke

[1] So nehmen *Adamantius* (Dialogus, ed. *Bakhuyzen* 10. 14), *Epiphanius* (Haer. XX, 4; LI, 11), *Gregor d. Gr.* (Praef. in Iob 1, 2. 3), *Euthymius, Theophylakt, Hug* u. a. wegen des Berichtes Lk 10, 1 ff. an.

[2] So *Gregor, Theophylakt* und *Godet* wegen Lk 24, 13 ff. Man findet darin eine Parallele zu dem Nichtnennen des Namens jenes Jünglings bei Mk 14, 51 f. und zu der Zurückhaltung, mit der Johannes über sich selbst redet.

[3] Im *Muratorischen Kanon* heißt es (Zeile 6 f.): Dominum tamen nec ipse vidit in carne.

[4] Schwierig sind die weiteren Angaben: cum eo Paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumsisset. Iuris hat man auf das Evangelium, secundum auf Lukas im Verhältnis zu Paulus bezogen. *Zahn* (GK II 25 ff.) schlägt mit *Bunsen* die ansprechende Konjektur vor: cum *eum* Paulus quasi *itineris* studiosum *secum* adsumsisset. *Bücheler* liest: litteris studiosum. Vgl. *Lietzmann*, Kleine Texte 1² (Bonn 1908) 5. *Klostermann* (ZntW 1923, 308 f.): quasi melioris (oder: altioris) studiosum. *Harnack* (Die Mission I⁴ 490 f.) läßt iuris stehen und ver-steht es aus juristischen Beispielen im Sinne eines willig folgenden (secundum) Schülers.

[5] H. e. III, 4, 6: Λουκᾶς δὲ τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας, τὴν ἐπιστήμην δὲ ἰατρός.

[6] Vgl. die vorige Anm. Ebenso *Julius Africanus, Hieronymus* u. a.

[7] Vgl. auch *Simon Metaphrastes*, Vita Lucae 6 (Migne, P. gr. 115, 1136). Vgl. *v. Dobschütz*, Christusbilder, in: TU, Neue Folge III (Leipzig 1899) 267**—280**.

[8] Vgl. oben S. 198 A. 4. *Harnack* (Sitzungsberichte 1928, 337) hält dies für glaubwürdig. [9] Vgl. oben S. 91.

[10] Nach dem Codex D beginnt das „Wir" schon 11, 28 und wird von manchen

(Apg 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16) erzählen in der ersten Person der Mehrzahl und enthalten das Reisetagebuch des hl. Lukas, das er in der Begleitung des Apostels niedergeschrieben hat. In dem Augenblicke also, da Paulus sich anschickte, nach Europa zu gehen, tritt Lukas als sein Begleiter auf. Nach dem weiteren Berichte der Apg scheint es, daß er in Philippi zurückblieb und sich bei der Rückkehr Pauli aus Griechenland gelegentlich der dritten Reise ihm wieder anschloß: Apg 16, 40 nämlich berichtet in der 3. Person (ἐξῆλθον), und erst 20, 5 wird der Reisebericht in der 1. Person wieder aufgenommen. Lukas folgte dem Apostel zunächst nach Jerusalem und Cäsarea, in dessen Nähe er sich jedenfalls aufhielt, und dann nach Rom, um bei ihm, abgesehen etwa von einer kürzeren Unterbrechung[1], während der ersten und zweiten Gefangenschaft auszuharren[2]. Über seine weitere Tätigkeit sind die Nachrichten unsicher[3]. Besonders werden Achaja und Böotien (oder auch Bithynien) als Schauplatz genannt. Nach Gregor von Nazianz[4], als dem ältesten Zeugen, erlitt er den Martyrertod[5]. Die Kirche feiert sein Fest am 18. Oktober.

In seinem *Evangelium* schickt Lukas ebenso wie Mt der öffentlichen Tätigkeit Jesu eine Vorgeschichte voraus. Darauf berichtet er von Jesu öffentlichem Wirken in Galiläa, auf der Wanderung nach Jerusalem, in Judäa und Jerusalem und schließt mit der Geschichte des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Jesu. So lassen sich *vier Teile* unterscheiden.

Die *Vorgeschichte* erzählt nach kurzem Vorwort (1, 1—4) die Geschichte der Kindheit (1, 5—2, 52) und die unmittelbare Vorbereitung des öffentlichen Wirkens Jesu (3, 1—4, 13).

I. Jesu öffentliches Wirken in Galiläa (4, 14—9, 50).

1. *Wirken bis zur Apostelwahl* (4, 14—6, 11). Von dem feindlich gesinnten Nazareth (4, 14—30) begibt sich Jesus nach Ka-

Erklärern (*V. Weber, Wendt, Norden* u. a.) auch für ursprünglich gehalten. Dann ist es eine Stütze für die antiochenische Heimat des Lukas. Vgl. aber *Vogels*, Handbuch der ntl Textkritik 222 f..

[1] Es kann dies daraus gefolgert werden, daß Lukas im Phil nicht genannt wird.

[2] Vgl. Apg 16, 9 ff.; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16; Kol 4, 14; Phm 24; 2 Tim 4, 11.

[3] Vgl. *Pölzl*, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 193 ff.

[4] Oratio IV contra Julianum I, 69.

[5] Nach dem alten Prolog (oben S. 212 A. 8) soll er 84jährig in Böotien gestorben sein, πλήρης πνεύματος ἁγίου.

pharnaum. Dort beruft er die ersten Jünger und befreit Besessene und Kranke von Not und Elend (4, 31—5, 16); aber die Schriftgelehrten und Pharisäer nehmen an seinen Wohltaten Anstoß, so an der Heilung des Gelähmten unter gleichzeitiger Sündenvergebung, an der Berufung des Zöllners, am Ährenrupfen und an der Wiederherstellung einer verdorrten Hand am Sabbat (5, 17—6, 11).

2. *Apostelwahl und ferneres Wirken Jesu* (6, 12—9, 50). Der Widerspruch, den sein Wirken findet, hält Jesus nicht ab, durch die Apostelwahl die Grundlegung seiner Kirche vorzunehmen und in einer Rede (= Auszug aus der Bergpredigt bei Mt) die magna charta seines Reiches zu entrollen (6, 12—49). Und obwohl ein großer Teil der Juden ihn ungläubig zurückweist, zeigt er sich doch als barmherzigen Helfer in den verschiedensten Nöten, besonders als Erlöser aus der Knechtschaft der Sünde (7, 1—8, 3). Ganz besondere Sorgfalt verwendet er auf die Heranbildung seiner Jünger, die er durch viele Wunder im Glauben stärkt und immer tiefer in das Verständnis seiner Lehre einführt (8, 4—9, 50).

II. Jesu Wirken auf der Wanderung nach Jerusalem (9, 51—18, 30).

1. *Vorbereitung der Jünger auf ihren Beruf* (9, 51—13, 9). Jesus legt den Jüngern unbedingte Hingabe an ihn und opfermutige Arbeit für sein Reich ans Herz (9, 51—10, 24), lehrt sie wahre Gottes- und Nächstenliebe und muntert sie zum beharrlichen Gebete auf (10, 25—11, 13). Nach einer Strafrede gegen Ungläubige aus dem Volk und die Pharisäer (11, 14—54) mahnt er die Jünger zur Standhaftigkeit in der Erfüllung ihrer künftigen Aufgabe wie zur Losschälung vom Zeitlichen (12, 1—53) und ermuntert sie zur richtigen Verwendung der Gnadenzeit (12, 54—13, 9).

2. *Das Reich der Barmherzigkeit und Güte* (13, 10—18, 30). In mehreren Mahnungen und Gleichnissen zeigt der Herr, daß an Stelle der selbstgerechten und hochmütigen Führer die schlichten Leute und die verlorenen Sünder zum Reiche Gottes berufen werden (13, 10—15, 32). Sodann hebt er die Gefahren des Reichtums (16, 1—31) und die Bedeutung des Glaubens im Reiche Gottes hervor (17, 1—21), ermuntert die Jünger aufs neue zur Wachsamkeit, zum Gebet und zur Demut (18, 1—14). Mit 18, 14

endet der eigentliche „Reisebericht", aber die folgenden Mahnungen zur freiwilligen Armut (18, 15—30) gehören gedanklich noch dazu.

III. Jesu Wirken in Judäa und Jerusalem (18, 31—21, 38).

Nach der letzten Leidensweissagung (18, 31—34) und nach den Ereignissen bei Jericho (18, 35—19, 28) hält Jesus seinen feierlichen Einzug in die jüdische Hauptstadt (19, 29—48), kündigt den ungläubigen und feindseligen Hierarchen die Verwerfung der jüdischen Nation und den Übergang des Reiches Gottes an die Heiden an (20, 1—21, 4) und weissagt den Untergang der Stadt Jerusalem und das Ende der Welt (21, 5—38).

IV. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung (22, 1—24, 53).

Während Judas mit den Hohenpriestern über den Verrat verhandelt, setzt Jesus zum ewigen Andenken an sein Leiden die Eucharistie ein (22, 1—38), erleidet unschuldig den Kreuzestod (22, 39—23, 56) und überträgt nach seiner Auferstehung den Aposteln die Weltmission (24, 1—53).

Es fragt sich nun, ob das Ev die Angaben der Tradition über die Person des hl. Lukas bestätigt.

Bis zu dem alten Prolog[1] und zum Muratorischen Fragment[2] läßt sich die *Tradition* verfolgen, daß Lukas als *Schüler des hl. Paulus sein Ev* geschrieben habe. „Und Lukas", sagt Irenäus[3], „ein Begleiter des Paulus, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο." Den Paulusschüler erkennen in Lukas auch Tertullian[4] und Origenes[5]. Nach Eusebius[6] und Hieronymus[7] vermuteten damals einige, daß Paulus, wenn er von seinem Evangelium rede (2 Tim 2, 8), das Lk gemeint habe. Origenes[8] dachte bei 2 Kor 8, 18 an das dritte Evangelium und berief sich dafür auf die Tradition. Ebenso läßt Chrysostomus[9] den hl. Paulus seinen Schüler 2 Kor 8, 18 lobend erwähnen. Diese im Laufe der Zeit sich steigernde Betonung des Abhängigkeitsverhältnisses

[1] Siehe oben S. 182.
[2] Vgl. oben S. 182 u. 212 A. 4.
[3] Vgl. oben S. 183.
[4] Adv. Marc. IV 5.
[5] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 25, 6; Hom. 1 in Lc.
[6] H. e. III, 4, 7.
[7] De viris ill. 7.
[8] Hom. 1 in Lc.
[9] In act. apost. hom. 1, 1.

des Lukas von Paulus dürfte in dem Bestreben seinen Grund gehabt haben, Paulus als Bürgen für das Ev zu besitzen. Wenn man dabei nun auch zu weit gegangen ist, so ist doch eine starke paulinische Note im Ev nicht zu verkennen[1]. Man kann sich dafür auf eine Reihe von Einzelheiten berufen, wie auf die sprachlichen Berührungen[2], auf den gleichartigen Bericht über die Einsetzung der Eucharistie (Lk 22, 19. 20 und 1 Kor 11, 24 ff.)[3] und auf die Erwähnung der Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus (Lk 24, 34 und 1 Kor 15, 5). Wichtiger jedoch ist die Tatsache, daß sich durch das ganze Lk dieselbe leitende Idee zieht, die sich bei Paulus, besonders in seinem eigentlichen Berufsbriefe, dem Röm, findet[4]. Darin verherrlicht Paulus nämlich nicht nur die Universalität des Evangeliums (1, 16), sondern schildert auch, wie der Unglaube der Juden die Berufung der Heiden veranlaßt und jene nun erst, nach diesen, zum Heile gelangen können (9—11). Ebenso zeigt Lukas, daß das Erlösungswerk für alle Menschen bestimmt ist, daß aber Jesus zunächst von den Juden verworfen und so die Bahn zu den Heiden frei wird. Schon die auf judenchristlicher Quelle beruhende Kindheitsgeschichte zeigt diese weltweite Tendenz. Sie kommt besonders zum Ausdruck im Lobgesang der himmlischen Heerscharen (2, 14) sowie im Dankgebet des greisen Simeon (2, 31. 32), der auch zugleich die Scheidung in Israel für und wider den Messias weissagt (2, 34). Dementsprechend läßt Lk den Vorläufer die Volksscharen[5] als γεννήματα ἐχιδνῶν anreden und auf die Verwerfung der bloß natürlichen Kinder Abrahams hinweisen (3, 7. 8), während Zöllner und Heiden guten Willen zeigen (3, 12 ff.). Ebenso erklärt sich die Zurückführung des Stammbaumes Jesu auf Adam

[1] Das wird heute manchmal zu sehr abgeschwächt. Vgl. *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 314 ff.

[2] Herausgehoben seien hier als Beispiele solcher Worte, die nur bei Lk und Paulus im NT vorkommen: αἰφνίδιος, αἰχμαλωτίζειν, ἀνακρίνειν, ἄνοια, ἀνόητος, ἀπειθής, κατηχεῖν, ὀψώνιον u. a. Im ganzen haben Lk und Paulus 84 Worte gemeinsam, die sich sonst in den Evv nicht finden; Mt und Paulus dagegen nur 29, Mk und Paulus 20, Jo und Paulus 17. Vgl. die Berechnung bei *Hawkins*, Horae synopticae[2], Oxford 1909; *Harnack*, Lukas der Arzt 14 f. A. 1.

[3] Vgl. unten S. 224.

[4] Vgl. dazu *Meinertz*, Das Lukasevangelium, in: Bibl. Zeitfragen 3[3], 2 (Münster i. W. 1912) 28 ff.; Jesus und die Heidenmission[2] 183 ff. Gegen die Bestreitung der universalen Tendenz bei Lukas durch *Spitta* (Jesus und die Heidenmission, Gießen 1909) vgl. außerdem: *Meinertz*, Jesus als Begründer der Heidenmission, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 1 (1911) 21—41.

[5] Vgl. dagegen Mt 3, 7 ff., wo diese Anrede nur den Führern des Volkes gilt. Vgl. oben S. 187.

und Gott (3, 23 ff.) aus der universalistischen Tendenz des Ev. Beim Auftreten Jesu in Nazareth endet seine Rede in dem Hinweis auf die Berufung der Nichtjuden (4, 24 ff.). Petrus soll, wie es ganz allgemein lautet, „Menschen fischen" (5, 10). Die Bergpredigt mit ihrer umfassenden Hörerschar (6, 17) vermeidet gegenüber der umfangreicheren Darstellung bei Mt 5—7 die Hinweise auf das atl Gesetz und verurteilt in ihren Weherufen die satten Führer des Judentums (6, 24—26). In einem noch helleren Lichte als bei Mt erscheint in der lukanischen Darstellung der Glaube des heidnischen Hauptmannes (7, 3—9). Bemerkenswert ist ferner, daß der im Lande der Gerasener geheilte Besessene vom Herrn zurückgeschickt wird, um ein Vorbote für die spätere Verkündigung des Evangeliums zu sein (8, 39). Der Gedanke an einen größeren Kreis von Mitarbeitern Jesu wird die von Lk allein berichtete Aussendung der 70 (72) Jünger (10, 1 ff.) veranlaßt haben. Im zweiten Teile des Ev, der die Vollendung des Werkes Jesu in Judäa und Jerusalem erzählt, wird das verblendete Volk der Juden γενεὰ πονηρά benannt (11, 29 ff.), dem unfruchtbaren Feigenbaum (13, 6—9), dem schal gewordenen Salz (14, 34 f.) und solchen, die ihren König verwerfen und dafür gestraft werden, verglichen (19, 14. 27; vgl. 17, 25 und 23, 1. 4. 14). Sein Bild erscheint in den „Reichen" und jenen, die nicht glauben, auch wenn einer von den Toten aufersteht (16, 19—31). Demgegenüber wird das Gottesreich den Gläubigen aus allen Weltgegenden offenstehen (13, 29); die Missionspredigt gilt „allen Völkern" (24, 47). Mit diesem universalen Blick verbindet sich die Vorliebe für die armen und schlichten Leute, die von jeder Not gedrückt sind, und es erscheint Jesu *Güte und Barmherzigkeit* in umfassendem Maße. Sie wird der Sünderin (7, 36—50), dem Zachäus (19, 1—10) und dem reumütigen Schächer am Kreuze (23, 42. 43) zuteil; sie erscheint in den Gleichnissen vom Pharisäer und Zöllner (18, 10—14) sowie vom verlorenen Sohne (15, 11—32), besonders aber in dem Gebete Jesu am Kreuze für seine Feinde (23, 34). Als Zweck der Sendung der Apostel wird (24, 47) die Predigt von der Vergebung der Sünden hervorgehoben. Damit hängt jener andre charakteristische Zug des Lk zusammen, der an die Grundstimmung des Phil erinnert (1, 18; 3, 1; 4, 4), daß nämlich eine herzliche *Freude* das Erscheinen und Auftreten des Erlösers begleitet. Schon im Magnifikat (1, 46 ff.) herrscht diese freudige Stimmung vor; Freude wird den Hirten an der Krippe

verkündet (2, 10. 20); Freude empfinden die Geheilten (5, 20; 17, 15; 18, 43), das ganze Volk (13, 7), namentlich die Jünger (10, 17; 19, 37), die noch im letzten Vers des Ev (24, 53) ihre Freude bekunden.

Nach allem weist das Lk seinen Verfasser in die Nähe des Apostels Paulus. Es bestätigt aber auch die Angabe der Tradition, daß Lukas aus dem Heidentum herstammte. Seine Sprache ist die des gebildeten Griechen, was schon dem hl. Hieronymus aufgefallen ist[1]. Die ersten vier Verse bilden „die bestgeschriebene Periode im ganzen NT"[2], und auch sonst verbessert Lukas den semitisierenden Evangelienstil nach der sprachlichen Seite, ohne ihm freilich seine charakteristische Eigenart zu nehmen. Ja, es ergibt sich aus dem Vergleich der lukanischen Sprache mit der Kunstsprache der griechischen Ärzte (Hippokrates, Dioskorides, Aretaeus, Galenus), daß der Verfasser mit ihr weitgehend vertraut ist. Und wenn auch nicht alles, was man hier zum Vergleiche gesammelt hat, beweisend ist, so bleibt doch genug übrig, wonach die Überlieferung bestätigt wird, daß Lukas ein Arzt gewesen sei[3].

Die Bedeutung der Wirberichte[4] für den Verfasser des Lk wird sich später ergeben[5].

Der paulinische Charakter des dritten Ev legt es nahe, die *Leser* bei paulinischen *Heidenchristen* zu suchen[6]. Gewidmet ist das Buch einem gewissen Theophilus (1, 3). Damit ist jedenfalls nicht eine Personifikation (= jeder, der Gott liebt) gemeint, was man früher manchmal glaubte; vielmehr handelt es sich um einen vornehmen Mann, wie die ehrende Anrede κράτιστε zeigt. Natürlich sollte das Ev kein bloßes Privatschreiben bleiben, sondern der Sorge des Theophilus zur weiteren Verbreitung anvertraut

---

[1] Ep. 20, 4 ad Damasum.

[2] *Norden*, Die antike Kunstprosa II² 483.

[3] Vgl. Lk 4, 38 von der Schwiegermutter des Petrus: ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ gegenüber Mk 1, 30: κατέκειτο πυρέσσουσα. Die Unterscheidung zwischen großem und kleinem Fieber sowie das Wort συνέχεσθαι findet sich auch bei den Ärzten. Vgl. *J. Schuster*, Zwei neue medizingeschichtliche Quellen zum „großen Fieber" Lk 4, 38, in: BZ 13 (1915) 338—343. Lk 22, 50. 51 weiß genau anzugeben, daß das rechte Ohr des Malchus abgeschlagen wurde und daß Jesus es angeheilt hat. Vgl. *Hobart*, The medical language of St. Luke, Dublin 1882; *Harnack*, Lukas der Arzt 9 ff. 122 ff. Die Kritik von *H. J. Cadbury* (The Style and Literary Method of Luke, Cambridge 1920) leugnet zu radikal.

[4] Vgl. oben S. 212. [5] Vgl. unten S. 270.

[6] Die mehrfach gemachte Beobachtung, daß Lukas eine gewisse Vorliebe zeige für Erzählungen, in die Frauen verflochten sind (1 und 2; 7, 11 ff.; 10, 38 ff.; 11, 27; 23, 27 ff.), könnte vielleicht aus der Absicht erklärt werden, die durch Christus dem Weibe wiedergegebene Würde, die es im Heidentume verloren hatte, erkennen zu lassen.

sein. Wo Theophilus seinen Wohnsitz hatte, ist nicht sicher; vielfach denkt man an einen hohen römischen Beamten in Rom selbst[1].

Über den *Zweck* seines *Ev* unterrichtet uns der Verfasser durch sein Vorwort (1, 1—4). Darnach soll der Leser im Glauben an die mündlich gepredigten Wahrheiten bestärkt werden: ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν (1, 4). Der Prolog bietet des weiteren interessante Angaben über die schriftstellerische Lage des Verfassers. Er spricht zunächst von vielen (πολλοί), die sich in *schriftlichen* Darstellungen dessen versucht hatten, was aus dem Leben Jesu zum Gegenstande der mündlichen Überlieferung gemacht worden war (ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν ... καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν κτλ.). Es wird über sie durchaus nicht ein geringschätzendes oder gar verwerfendes Urteil gefällt. Denn Lukas betrachtet sie in gewisser Art als Vorbilder für sich selbst (ἔδοξε κἀμοί), wenn er auch mehr bieten zu können glaubt. Insbesondere anerkennt er die Glaubwürdigkeit der Berichte, die sich auf „Augenzeugen und Diener des Wortes", falls sie solche „von Anfang an" waren, stützten. Zwar sagt Lukas nicht ausdrücklich, daß er solche schriftliche Darstellungen benutzt habe; wenn wir aber die weiteren Worte beachten, daß er „von Anfang an *allem* sorgfältig" gefolgt sei, so versteht es sich von selbst, *daß er nicht bloß mündliche, sondern auch schriftliche Quellen*, soweit sie ihm bekannt wurden, verwertet hat[2]. Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß das Mk die erste und grundlegende von den schriftlichen Quellen war. Lk nimmt fast das ganze Mk (mit Ausnahme von Mk 6, 45—8, 26) in seine Darstellung auf, unterbricht den aus Mk entnommenen Stoff allerdings an zwei Stellen durch die Einschübe 6, 20—8, 3 und besonders 9, 51—18, 14, den sogen. Reisebericht. Ferner lag der Kindheitsgeschichte eine semitische Quelle zugrunde, wie der semitisierende Stil[3] beweist. Jedenfalls hat Lukas auch die von ihm ganz allein mitgeteilten Erzählungen aus schriftlichen Quellen geschöpft[4]. Nur läßt sich nicht mit Sicherheit angeben, ob es

[1] Es ist fraglich, ob der in den Pseudo-Klementinen (Recogn. X, 71) genannte Theophilus in Antiochien mit dem Adressaten des Lk identisch ist. Vgl. dagegen *Belser*, Einleitung[2] 130 ff.

[2] Vgl. *Meinertz*, Das Lukasevangelium[3] 16 ff.

[3] Man vgl. den auffallenden Gegensatz zwischen Lk 1, 1—4 (der klassischen Periode) und 1, 5.

[4] Es ist nicht unmöglich, mit *H. Bévénot* (Theolog. Quartalschrift 110 [1929] 444 ff.) eine liturgische Quelle dazuzurechnen.

sich um eine zusammenhängende oder mehrere einzelne Quellen handelt. Am schwierigsten ist das Verhältnis zwischen Mt und Lk zu bestimmen. Doch hängt dies mit der synoptischen Frage als solcher zusammen[1]. Ob die verschiedenen Papyrusfragmente mit Jesusworten (Logia)[2], insbesondere das dem 3. Jahrhundert angehörige Faijum-Fragment mit seiner Parallele zu Mt 26, 30—34[3] auf die vorlukanische Zeit zurückgehen, ist teils ausgeschlossen, teils unbeweisbar.

Daß übrigens die Predigt des hl. Paulus zu den im Prologe genannten Überlieferungen gehört habe, erscheint mit den Worten οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι nicht vereinbar. Überhaupt läßt es sich nicht feststellen, wieweit mündliche Quellen in Frage kommen. An sich könnte man etwa an die Zeit der paulinischen Gefangenschaft zu Cäsarea denken, in der Lukas in der Nähe des Apostels blieb und wo er Gelegenheit hatte, mit Jerusalem in Beziehung zu treten. So wäre es denkbar, daß er dort Jakobus, „den Bruder des Herrn", und andere Zeugen der Auferstehung Jesu (1 Kor 15, 6 f.) getroffen hätte, vielleicht auch den Oberzöllner Zachäus (Lk 19, 1 ff.) und einige von den frommen Frauen, wie Johanna (Lk 8, 3). Vor allem führen manche Spuren von Lukas zum Apostel Johannes[4]. Die Gottesmutter wird Lukas nicht mehr persönlich getroffen haben. Doch hat sie, wie Lk 2, 19. 51 andeutet, dem Verfasser der judenchristlichen Quelle in Lk 1 und 2 offenbar den Stoff mitgeteilt.

In neuerer Zeit ist wiederholt behauptet worden, daß *Flavius Josephus* einen Einfluß auf Lukas ausgeübt habe[5]. Infolgedessen könnte unser Ev auch erst nach dem Jahre 100 entstanden sein, da des Josephus Schriften dem Ende des ersten Jahrhunderts angehören. Wohl liegen Ähnlichkeiten sprachlicher und stilistischer Art vor; allein sie sind nicht so stark, daß sie mehr als

[1] Vgl. unten S. 234 f. Der Wortlaut des Prologs ist für die Frage der Benutzung des Mt durch Lk neutral. Vgl. *J. Schmid*, Matthäus und Lukas, in: BSt 23, 2—4 (1930) 14 ff.

[2] Vgl. unten S. 347.

[3] So meinte u. a. *Bickell*, Zeitschrift für kathol. Theologie 9 (1885) 498—504.

[4] Vgl. besonders *Cladder*, Unsere Evv 168 f. 180 ff.

[5] So von *Hausrath, Keim, Holtzmann, Steck, Clemen* und *Krenkel*, Josephus und Lukas; der schriftstellerische Einfluß des jüdischen Geschichtsschreibers auf den christlichen, Leipzig 1894; *B. Brüne*, Flavius Josephus und seine Schriften usw., Gütersloh 1913. Dagegen vgl. besonders *Belser*, Lukas und Josephus, in: Theol. Quartalschrift 77 (1895) 634—662; 78 (1896) 1—78; *Zahn*, Einleitung II³ 400 f. 421 f.; *A. Wikenhauser*, Die Apg und ihr Geschichtswert, in: NtA 8, 3—5 (1921) 62—65, *Cadbury* (oben S. 218 A. 1); *Schlatter*, Das Ev des Lk, Stuttgart 1931.

die Bekanntschaft beider Autoren mit der literarischen Sprache ihrer Zeit und mit der Septuaginta bewiesen. Die sachlichen Berührungen erklären sich aus der mündlichen Überlieferung, zumal erhebliche Unterschiede in der Berichterstattung vorliegen. Es ist sogar schon die allerdings nicht ausreichend zu begründende Hypothese aufgestellt worden, daß Josephus, der später als Lukas in Rom schrieb, sein Ev gekannt und benutzt habe; jedoch habe er in diesem Falle manches verschwiegen oder geändert, weil es den Juden in den Augen der Römer abträglich und den Christen wertvoll war. Die Art, wie er über den Täufer und besonders über Christus selbst redet, bzw. nicht redet, kann aus dieser Tendenz erklärt werden[1].

Der Prolog besagt weiterhin, daß der Stoff „der *Reihe nach*" mitgeteilt werde. Der Ausdruck καθεξῆς ist seinem Wortlaute nach zunächst von der chronologischen Ordnung zu verstehen. Doch hat man ihn in seiner Bedeutung oftmals übertrieben. Sicherlich ist Lukas ein gewissenhafter Schriftsteller, der allem von Anfang an (ἄνωθεν) nachgegangen ist und es sorgfältig (ἀκριβῶς) erforscht hat, der seinen Stoff mit der Zeitgeschichte verknüpft (1,5; 2, 1 f.; 3, 1), der eine Fülle von Namen zu nennen weiß, der wiederholt chronologisch und sachlich genauer erzählt als seine Vorgänger, so daß man ihn den eigentlichen „Historiker" unter den Evangelisten genannt hat[2]. Gleichwohl ist die Chronologie ihm nicht die Hauptsache, vor allem will er und kann er keinen chronikmäßigen Bericht liefern. Gerade mit Rücksicht auf seine Quellen — man denke an Mk — war es ihm gar nicht möglich, überall chronologische Gesichtspunkte in den Vordergrund zu stellen. Und es ist ein Zeichen seiner Gewissenhaftigkeit, daß er sich dann mit allgemeinen Angaben begnügt (z. B. 5, 12. 17; 7, 11; 8, 22) und keine Genauigkeit vorgibt, wo sie nicht zu

[1] Über den Täufer: Ant. XVIII, 5, 2; über Christus: Ant. XX, 9. 1 und besonders XVIII, 3, 3. Die Texte bei *Aufhauser*, Kleine Texte[2] Nr. 126, Bonn 1926. Neuerdings ist, namentlich im Anschluß an die slavische Erweiterung des Josephustextes (Abdruck in: Biblica 7 [1926] 230 f.) sowie die kritisch-unkritischen Ausführungen von *R. Eisler* (Jesus basileus ou basileusas, 2 Bde., Heidelberg 1929/30; The Jewish Quarterly Review 21 [1930] 1—60) sehr viel darüber geschrieben worden. Weder die slavische Form noch der griechische Text — wenigstens der volle — der Jesusstelle werden ursprünglich sein. Vgl. etwa *L. Wohleb*, Das Testimonium Flavianum. Kritischer Bericht über den Stand der Frage, in: Röm. Quartalschrift 35 (1927) 151—169; *Lagrange* in: Rev. biblique 39 (1930) 29—46; *Vogels* in: Hochland 28 (1930/31) 363—371.

[2] Vgl. *Meinertz*, Das Lukasevangelium[3] 24 ff. Die Hauptgründe für die Glaubwürdigkeit des Lk s. ebd. 40 ff.

erreichen war. Oft genug ist sein καθεξῆς nur ein geordnetes Zusammenstellen des an verschiedenen Stellen sich findenden Stoffes, manchmal unter rein sachlichen Gesichtspunkten oder gar auf Grund von Stichwortdisposition[1]. Ja, er weicht sogar bewußt aus sachlichen Gründen von der reinen Chronologie ab (1, 56; 3, 19. 20; 22, 21)[2].

Um die *Abfassungszeit* zu bestimmen, finden wir einen Anhaltspunkt zunächst wieder im Prologe, der uns mit der Berufung auf Augenzeugen in die Zeit der darauf folgenden Generation versetzt[3]. Dazu kommt die Tatsache der Benutzung des Mk, für dessen Entstehungszeit die zweite Hälfte der 50er Jahre in Frage kam[4]. Als unterste Grenze muß die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 gelten. Denn die Weissagung vom Gerichte über die Welt und über Jerusalem gibt ausdrücklich kund, daß die Erfüllung noch bevorstehe (21, 32). Und wenn auch im Vergleiche zu Mt und Mk die Schilderung des Unterganges der Stadt bestimmter lautet (21, 20. 24; vgl. Mt 24, 15 und Mk 13, 14), so wird das in der Absicht des heidenchristlichen Schriftstellers seinen Grund haben, die Worte den heidenchristlichen Lesern zu verdeutlichen. Die Weissagung trägt auch bei Lk echt prophetischen Charakter; werden doch wie bei Mt und Mk eschatologische mit zeitgeschichtlichen Zügen zu einem Gesamtbilde verflochten (21, 25 ff. und wieder 21, 32). Die Zeit der Erfüllung würde gelehrt haben, diese Züge auseinanderzuhalten[5]. Noch weiter rückt die Abfassung durch die Tatsache hinauf, daß das Ev vor der Apg als seiner Fortsetzung geschrieben sein muß. Da für diese wegen der Schlußworte 28, 30 das Ende der ersten paulinischen Gefangenschaft in Rom, also das Jahr 63, in Frage kommt[6], so bleibt für das Lk nur der *Anfang der 60er Jahre* übrig.

Die *äußeren* Nachrichten, die wir über die Abfassungszeit besitzen, führen zu keinem sicheren Ergebnis. Unsicher ist z. B.

[1] Vgl. oben S. 188 A. 3.

[2] Vgl. *J. Schmid* (oben S. 220 A. 1) 19 A. 2; 201 ff.

[3] Dagegen ist es eine unbeweisbare Behauptung, daß es um das Jahr 60 noch nicht die im Prolog vorausgesetzten „zahlreichen Evangelienschriften" gegeben habe. So *Feine*, Einleitung[5] 66.

[4] Vgl. oben S. 207.

[5] Die *Bibelkommission* betont in der Entscheidung vom 26. Juni 1912 ausdrücklich, daß die Weissagung nicht verlange, das Ev sei obsidione iam inchoata geschrieben; vielmehr sei an die Zeit vor der durch Apg 28, 30—31 bestimmten Abfassung der Apg zu denken (Acta apostolicae sedis 4 [1912] 464; BZ 10 [1912] 441).

[6] Vgl. oben S. 134 und unten S. 269 f.

die Angabe des Klemens von Alexandrien[1], daß die Evv mit den Genealogien zuerst geschrieben seien. Weder sein Schüler Origenes noch ein anderer Kirchenschriftsteller ist dieser Ansicht gefolgt[2]. Fast allgemein wird von ihnen Lukas erst an die dritte Stelle gesetzt. Wenn Origenes, Eusebius, Hieronymus, Ambrosius und manche späteren Erklärer das Alter des Lk hinaufrücken, so ist das zum Teil die Folge der Ansicht, daß 2 Kor 8, 18 das Lk gemeint sei[3]. Irenäus berichtet an der bekannten Stelle, wo er über die Abfassungszeit und Reihenfolge der Evv Mitteilung machen will, daß Lukas als dritter nach Matthäus und Markus das von Paulus gepredigte Evangelium schriftlich niedergelegt habe. Damit aber werden wir in die Zeit nach dem Tode der Apostelfürsten Petrus und Paulus (67) versetzt. Doch muß man hier ebenso wie bei den Angaben über Mt und Mk mit einem chronologischen Irrtum rechnen[4]. Der Muratorische Kanon bringt eine Angabe, die für die Apg die Zeit nach dem Tode der Apostelfürsten erkennen läßt[5]. Doch erfährt man nicht, wie der Kanon sich zur Abfassung des Ev stellt[6], ob er die enge Zusammengehörigkeit der beiden Schriften hinsichtlich ihrer Abfassungszeit anerkennt.

Der *Ort*, wo das dritte Ev abgefaßt worden ist, läßt sich mit voller Sicherheit nicht bestimmen. Die Nachrichten darüber gehen weit auseinander. Schon der alte Prolog[7] und dann später Hieronymus[8] und Gregor von Nazianz[9] nennen Griechenland,

---

[1] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 14, 5: προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.

[2] *Schanz* (Commentar über das Ev des hl. Markus 26 f.; des hl. Lukas 36) sucht diese Stelle als eine Reflexion über die Bedeutung der Kindheitsgeschichte zu erweisen. *Chapman* (Revue bénédictine 21 [1904] 369 ff.; The journal of theological studies 6 [1905] 568) denkt nur an das Verhältnis des Mt und Lk zum Jo. Ebenso *Gaechter* (oben S. 202 A. 1) 430. *Zahn* (Einleitung II³ 182. 341) hält es für möglich, daß Klemens an die Abfassung in der Zeit nach der Gefangenschaft Apg 28, 30 gedacht habe.

[3] Vgl. oben S. 215.

[4] Vgl. oben S. 196 u. 207 f.

[5] Zeile 34—39: Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit, quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et *semota passione Petri* evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. *Zahn* (GK II 54 ff.) hält die Möglichkeit offen, diese Worte so zu verstehen, daß an die Zeit vor der spanischen Reise zu denken sei.

[6] Die Beifügung post ascensum Christi (Murat. Kanon, Zeile 3) ist keine Zeitbestimmung der Abfassung, sondern gehört zu: cum eum (Lucam) Paulus adsumpsisset. Lukas war kein Augenzeuge des Lebens Jesu. Vgl. *Zahn*, GK II 23 f.

[7] Vgl. oben S. 212 A. 8.

[8] Prolog. in Mt.

[9] Carm. 33, 11: Λουκᾶς Ἀχαΐαδι . . .

die Syrer Alexandrien[1]. Das wahrscheinlichste ist, die Heimat des Lk in Rom zu suchen[2], wie es schon manche Minuskeln tun. Dort ist ja auch die Apg entstanden, mit der das Ev eng zusammenhängt.

Die *Integritätsfrage* spielt im Lk insofern eine Rolle, als nach der Ansicht mancher Kritiker so wie bei den anderen Evv allerhand Zusätze zum ursprünglichen Texte anzunehmen seien[3]. So hat u. a. Harnack aus inneren Gründen die wichtigsten Verse (1, 34. 35) der Verkündigungsszene ausscheiden wollen[4]. Doch ist die Unzulänglichkeit dieser Gründe von Bardenhewer klar erwiesen worden[5]. Noch viel weniger ist daran zu denken, daß die ersten beiden Kapitel als Ganzes nachträglich beigefügt worden seien. Gewiß hat bereits Marcion die Kindheitsgeschichte völlig gestrichen[6], aber er hat ja überhaupt das ganze Lk als angeblich judaistisch verfälscht bearbeitet.

Schwieriger ist das Urteil über die eucharistischen Worte 22, 19 b. 20. Da sie in D und einigen altlateinischen Hss fehlen oder verschiedenartig überliefert sind, haben manche Gelehrte sie gestrichen[7]. Doch ist die spätere Auslassung der ursprünglich echten Worte wohl zu erklären, und die positive Bezeugung ist zu stark[8].

Am erheblichsten sind die Bedenken gegen 22, 43. 44, wo von der Stärkung Jesu auf dem Ölberge durch einen Engel und dem Blutschwitzen die Rede ist. Diese beiden Verse fehlen in $\aleph^a$ BART und, wie auch Hilarius und Hieronymus berichten, in mehreren griechischen und lateinischen Hss, sy^s und sy^{hl}, den meisten bohairischen und einigen sahidischen Hss; auch scheinen sie Cyrill von Alexandrien und Ambrosius nicht gekannt zu haben. Dagegen finden wir sie in $\aleph^c$ DEFW (die 3. Freer-Handschrift), fast allen Minuskeln und altlateinischen Hss, sy^c und sy^{vg}, einigen bohairischen, den sahidischen und armenischen Hss; auch sind

[1] Vgl. *Tischendorf*, NT, Ed. octava crit. maior I 738.

[2] So u. a. auch *Harnack* (Sitzungsberichte 1928, 333), der die Nachricht des alten Prologs insofern damit ausgleicht, daß die Verbreitung des Lk von Achaja aus erfolgt sei.

[3] Über die Eigenart des „westlichen“ Textes vgl. unten S. 274 f.

[4] Zu Lk 1, 34. 35, in: ZntW 1 (1901) 53 ff.

[5] Mariä Verkündigung, in: BSt 10, 5 (Freiburg 1905) 8 ff.

[6] Vgl. *Harnack*, Marcion² 183* ff. Über den falschen Schluß, den *Conybeare* (ZntW 3 [1902] 192—197) aus Ephrem zieht, vgl. *Merk* in: Ztschr. f. kath. Theol. 47 (1923) 322—326.

[7] U. a. *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, 215 ff.

[8] So mit *Schmiedel*, *Spitta* u. a. *Berning*, Die Einsetzung der hl. Eucharistie, Münster i. W. 1901, 25 ff.; *B. Frischkopf*, Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage, in: NtA 9, 4—5 (Münster 1921) 27 ff.

sie bezeugt durch Justinus, Tatian, Irenäus, Hippolyt, Dionysius von Alexandrien, Epiphanius, Chrysostomus, Ephrem, Hilarius, Hieronymus und Augustinus. Da es begreiflich ist, daß die Verse wegen der Besorgnis, es möchte ihr Inhalt von christologischen Irrlehrern, namentlich von Arianern, mißbraucht werden, in manchen Hss weggelassen wurden, muß die Entscheidung zugunsten der Echtheit fallen[1].

§ 33. Die synoptische Frage.

Aus der unübersehbaren Literatur vgl. *Cladder*, Unsere Evv. Erste Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evv, Freiburg 1919; *Th. Soiron*, Die Logia Jesu, in: Nt A 6, 4 (1916); *J. M. Vosté*, De synopticorum mutua relatione et dependentia, Romae 1928; *J. Schmid*, Matthäus und Lukas, in: BSt 23, 2—4 (1930); *Pr. Vannutelli*, Gli Evangeli in Sinossi, Torino-Roma 1931; *Lagrange* (in den oben S. 183; 197; 211 genannten Kommentaren); *A. Wikenhauser*, Zur synoptischen Frage, in: Röm. Quartalschrift 39 (1931) 43—62; — *Wernle*, Die synoptische Frage, Tübingen 1899; *Harnack*, Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907; *Hawkins*, Horae synopticae², Oxford 1909; *B. H. Streeter*, The four Gospels. A study of origins, London 1926; *W. Bußmann*, Synoptische Studien (3 Hefte), Halle 1925—1931; *J. Schniewind*, Zur Synoptiker-Exegese, in: Theol. Rundschau, N. F. 2 (1930) 129—189; *Schlatter* (die oben S. 183 und 211 genannten Kommentare); *A. Frövig*, Das Mt und die armäische Mt-Schrift des Papias, in: Neue kirchl. Zeitschr. 42 (1931) 344—376.

Schon die Inhaltsangabe der drei ersten Evv ließ erkennen, daß hier im Großen und Ganzen ein gleichmäßiger Aufriß des Lebens Jesu vorhanden ist. Diese Gleichart tritt noch deutlicher hervor, wenn man das vierte Ev hinzunimmt. Denn bei ihm erscheint ein so abweichender Evangelientypus, daß die Zusammengehörigkeit der drei andern um so augenfälliger wird.

Im einzelnen zeigt sich freilich eine merkwürdige Mischung von Verschiedenheit und Ähnlichkeit. Das Mk ist bei weitem das kürzeste Ev von allen und ist in seinem Stoff fast restlos bei Mt und Lk enthalten[2]. Ungefähr die Hälfte ihres Inhaltes teilen Mt und Lk mit Mk. Dagegen ist nur ganz weniges bei Mk als Sondergut zu finden, nämlich das Gleichnis von der selbständig wachsenden Saat (4, 26—29), die Heilung eines Taubstummen (7, 31—37), des Blinden von Bethsaida (8, 22—26) und der

[1] Entschiedener Gegner der Echtheit ist u. a. *Merx*, Die vier kanon. Evv II, 2, 456 ff. Die beste Verteidigung bei *Harnack*, Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wissenschaften 1901, 251—255. Dort (S. 255—261) auch der Beweis für die Echtheit von Lk 23, 34, das ebenfalls in manchen Hss fehlt. Auch die *Bibelkommission* weist in der Entscheidung vom 26. Juni 1912 auf die Echtheit der bestrittenen Teile hin (BZ 10 [1912] 441).

[2] Vgl. oben S. 219.

Jüngling in der Leidensnacht (14, 51—52). Dazu kommen allerdings in den Parallelperikopen viele Erweiterungen im einzelnen, so daß die Begebenheiten aus der heiligen Geschichte oft besonders ausführlich und anschaulich geschildert sind.

Während die Lehre Jesu bei Mk nur sehr spärlich verzeichnet ist, enthalten Mt und Lk in ihren gemeinsamen, überschießenden Teilen fast ausschließlich Redestoff. Dieser vielfach in ganz verschiedener Anordnung sich findende Stoff umfaßt 240 Verse und beträgt etwa ein Sechstel des ganzen Lk und ein Fünftel des Mt. Dazu kommt dann noch fast ein Viertel, was als Sondergut nur von Mt oder nur von Lk berichtet wird.

Um ein Einzelbeispiel für Gleichheit und Abweichung in einem allen drei Evv gemeinsamen Paralleltext zu bringen, wähle ich einen Vers aus der Perikope von der Heilung der verdorrten Hand:

Mt 12, 13	Mk 3, 5	Lk 6, 10
	καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ᾽ ὀργῆς, συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν,	καὶ περιβλεψάμενος πάντας αὐτοὺς
τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη.	λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.	εἶπεν αὐτῷ· ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου. ὁ δὲ ἐποίησεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.

Dort, wo nur Mt und Lk Parallelberichte haben, liegt entweder wörtlich genaue Übereinstimmung vor, z. B. in der Bußpredigt des Täufers Mt 3, 7—10 und Lk 3, 7—9 (abgesehen von der Einleitung und zwei Kleinigkeiten), oder es ist wieder die Mischung von Gleichheit und Abweichung, wie etwa in der Bergpredigt

Mt 7, 4	Lk 6, 42
ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου.	πῶς δύνασαι λέγειν τῷ ἀδελφῷ σου· ἀδελφέ, ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου, αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου δοκὸν οὐ βλέπων;

Im erzählenden Sondergut (Kindheitsgeschichte, Stammbaum, Auferstehungsberichte) gehen Mt und Lk ohne jede Berührung aneinander vorbei.

Weil die einzelnen Perikopen der drei Evv in der angegebenen Weise übersichtlich nebeneinandergestellt werden können, nennt man sie seit Griesbach in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts *Synoptiker* und druckt den Text zum Zweck genauen vergleichenden Studiums in sogen. Synopsen[1]. Es begreift sich aber leicht, daß in dem eigenartigen Durcheinander von Gleichheit und Verschiedenheit des Ausdrucks, der Form und der Anordnung des Stoffes ein schweres Problem beschlossen liegt. Als Problem hat man den Tatbestand in alter Zeit nicht empfunden, aber man hat ihm dadurch Rechnung getragen, daß man den Text zu Harmonien ineinanderwob oder daß man die Perikopen zusammenstellte (Ammonius, Eusebius)[2]. Auch hat Augustinus[3] schon von der Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern gesprochen, indem er Markus einen pedisequus et breviator Matthaei nannte. Jedoch beginnen die Bemühungen um Aufhellung der synoptischen Frage erst am Ende des 18. Jahrhunderts. Im Laufe der Zeit sind eine Reihe von *Hypothesen* aufgestellt worden, die sich allmählich immer mehr verfeinerten und auch komplizierten, die dann weiter in verschiedenartiger Mischung auftraten.

Die *Traditionshypothese* geht von der mündlichen Überlieferung aus, die am Anfang der Entwicklung des Christentums steht. Sie ist von J. C. L. Gieseler[4] zuerst eingehend begründet worden und hat bei katholischen (Kaulen, Cornely, Soiron, Gaechter[5]) wie protestantischen (Westcott, Nösgen, Heinrici, Godet, Fiebig) Exegeten in reiner oder etwas abgeschwächter Form ihre An-

[1] Vgl. *Lagrange-Lavergne*, Synopsis Evangelica, Paris 1926 (eine französische Übersetzung von *Lavergne* 1927); *A. Huck*, Synopse der drei ersten Evv[8], Tübingen 1931 (im Anhang, von der 5. Aufl. an, die Parallelen zu Jo); *W. Larfeld*, Synopse der vier ntl Evv, Tübingen 1911 (3 Ausgaben: Griechisch-deutsch; griechisch; deutsch); *Burton, de Witt, Goodspeed*, A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek, Chicago 1922. Für den *Vulgatatext*: *A. Camerlynck*, Synopsis[4], Brugis 1932. Italienische Übersetzung bei *Vannutelli* (oben S. 225). Vgl. *J. Weiß- R. Schütz*, Synoptische Tafeln zu den drei älteren Evv und Gegenstücke des vierten Ev[3], Göttingen 1929.

[2] Vgl. oben S. 41 f.

[3] De consensu evangelistarum 1, 4.

[4] Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und frühesten Schicksale der schriftlichen Evv, Leipzig 1818.

[5] Vgl. die Kritik über J. Schmid (oben S. 225) in: Zeitschr. f. kath. Theologie 55 (1931) 622—630.

hänger gefunden. Da sich bei der Predigt über das Wirken und die Worte Jesu bald eine gewisse Gleichartigkeit in der Auswahl des Stoffes und im Ausdruck herausgebildet habe, sei eine Art von mündlichem Urevangelium entstanden. Aus ihm hätten die drei Evangelisten, je nach den Bedürfnissen der Mission, selbständig geschöpft, und so ergebe sich die Mischung von Übereinstimmung und Abweichung.

Einen Schritt weiter geht die *Urevangeliumshypothese*. Nach ihr steht an der Spitze der Evangelienliteratur ein schriftliches Urevangelium, aus dem sich die drei kanonischen Evv unabhängig voneinander entwickelt hätten. Lessing bereits dachte an ein solches Urevangelium und fand es im Hebräerevangelium, während Eichhorn mehrere Rezensionen der ursprünglichen Form annahm. In jüngster Zeit ist diese Theorie namentlich von Vannutelli neu begründet worden. Er sieht im aramäischen Mt die Urschrift, die bald ins Griechische übertragen wurde. Dann sucht er in scharfsinnigem — aber die Unterschiede doch nicht ausreichend wertendem — Vergleich mit den Abweichungen der atl „Synoptiker" (Bücher Samuel und Könige — Chronik) untereinander die Entstehung der drei Evv verständlich zu machen[1].

Eine Art von Auflösung des Urevangeliums in *Einzelquellen* bedeutet die Diegesenhypothese von Schleiermacher[2]. Es soll sich nach ihr um Einzelaufzeichnungen handeln, die später gesammelt und zusammengestellt wurden. In moderner Form kann man diese Ansicht fast in den Resultaten der Schallanalyse von Sievers[3] mit seinen „Quellensträngen" wiederfinden, die auf Petrus, Johannes, Jakobus und Andreas zurückgehen sollen. Joh. Jeremias[4] hat dazu den Versuch einer Begründung gemacht.

Hatten schon A. Resch[5] und B. Weiß[6] die Hypothese vom hebräischen bzw. aramäischen Mt als Urevangelium modernisiert und sie als nicht allein ausreichend hingestellt, so hat die *Benutzungshypothese* die unmittelbare Abhängigkeit des einen Ev vom andern behauptet. Dabei sind im Laufe der Zeit wohl alle

[1] Vgl. oben S. 225 und Libri Synoptici Veteris Testamenti (Scripta Pontif. Inst. Bibl.), Rom 1931.
[2] Über die Schriften des Lukas, Berlin 1817.
[3] Vgl. oben S. 27.
[4] Der apostolische Ursprung der vier Evv. Mit einer kurzgefaßten Einleitung in die Schallanalyse, Leipzig 1932.
[5] Außerkanonische Paralleltexte zu den Evv, in: TU 10 (1894—95).
[6] Einleitung[3] 453 ff.; Die Quellen der synopt. Überlieferung, in: TU, 3. R., 2, 3 (1908).

Kombinationen erwogen worden, die nach der Variationsrechnung möglich sind. Schon Augustinus hatte (oben S. 227) Mk von Mt abhängig sein lassen, ja F. Chr. Baur[1] stellte Mk als das angeblich neutrale Ev ganz an den Schluß der Synoptiker.

Im vollendeten Gegensatz zu dieser Einschätzung des Mk steht jene Hypothese, die heute am weitesten das Feld beherrscht, und die man als eine Mischung der Urevangeliums- und Benutzungshypothese bezeichnen kann, die *Zweiquellenhypothese*. Ihre beiden Quellen, aus denen die Synoptiker entstanden sein sollen, sind das Mk und eine Redequelle (Logia, Q), die eine Zusammenstellung von Sprüchen und Reden Jesu enthielt. Im einzelnen ist dieses Grundschema aber sehr verschiedenartig ausgestaltet worden. Während *Chr. H. Weiße*[2], der eigentliche Begründer der Theorie, das Mk in der kanonischen Form als Quelle der beiden andern Synoptiker hinstellt, glaubt man weithin, hinter diesem Texte eine oder mehrere Urformen finden zu können. Man empfindet Spuren späterer Redaktion, die namentlich aus dem Sondergut des Mk gegenüber Mt und Lk erschlossen werden (Wellhausen, J. Weiß, Wendling, Feine). In der Gegenwart wird aber von manchen Kritikern die Urmarkus-Hypothese als unbeweisbar und unwahrscheinlich abgelehnt[3], während es nach andern umgekehrt deutlich sein soll, daß sie „große Wahrscheinlichkeit hat, aber nie endgültige Resultate im Sinn einer Rekonstruktion des Textes erstreben darf[4]".

Noch komplizierter gestaltet sich die Frage nach der Quelle Q. Von ihr ist ja unmittelbar nichts bekannt, ja die Überlieferung schweigt völlig von ihr, sie wird nur aus dem gemeinsamen Redestoff des Mt und Lk erschlossen. Bei dem Versuch einer Rekonstruktion ging man entweder von Mt (Harnack) oder von Lk (Spitta, W. Haupt, Bußmann) aus, oder man verzichtet auf eine solche Unmöglichkeit und betont lieber, daß Mt im allgemeinen mehr den Wortlaut, Lk mehr die Anordnung der Quelle festgehalten habe (J. Schmid). Anderseits wird die Quelle stärker in eine allmählich wachsende Schicht aufgelöst, die also unserm Mt und Lk in verschiedenen Formen vorgelegen habe. Wie dem Ur-Mk allmählich mehr Redestoff zugewachsen sei, so Q mehr

[1] Vgl. oben S. 23.
[2] Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipzig 1856.
[3] Vgl. *Jülicher-Fascher*, Einleitung 306 ff.; *J. Schmid* 71. 170 f.
[4] Schniewind, Theol. Rundschau 1930, 143.

Erzählungsstoff (Feine), ja schließlich sei Q ein „Halbevangelium“ geworden. Damit wird auch die Frage gegenstandslos, ob Q oder Ur-Mk (bzw. Mk) ursprünglicher seien und ob Mk von Q abhänge.

Nach dieser immer komplizierter und subjektiver werdenden Feststellung könnte die Erweiterung zu einer Vierquellenhypothese durch Streeter fast wie eine Vereinfachung erscheinen: Außer Q und Mk eine Sonderquelle des Mt und einen Protolukas, in dem auch eine Sonderquelle verarbeitet sei. Bußmann dagegen kommt unter Zurückweisung des — tatsächlich recht problematischen — Protolukas zu nicht weniger als acht Einzelquellen. Abgelehnt wird Q von Schlatter, der im Lk neben Mk ein anderes Ev und den griechischen Mt benützt sieht. Mit der ursprünglichen ins Griechische übersetzten Schrift des Matthäus identifizieren Q Sickenberger, Batiffol, Vogels, Schmid, Feine, während Lagrange Teilübersetzungen des Redenstoffes des aramäischen Mt annimmt, von denen Lk abhängig sei.

Weit verbreitet ist bei den katholischen Exegeten jene Lösung der synoptischen Frage, die sich — bei Verschiedenheiten im einzelnen — in folgender Richtung bewegt: Am Anfang steht das aramäische Mt, von dem (oder von der ihm zugrundeliegenden mündlichen Überlieferung) Mk abhängig sei, während der Übersetzer des Mt das Mk berücksichtigt habe. Das Lk habe das griechische Mt, wenn auch in anderer Weise als das Mk, verwertet, dazu seien die mündliche Überlieferung und vielleicht einzelne gemeinsame Quellen in Rechnung zu stellen.

Einen neuen Unterbau für die synoptische Frage sucht die sogen. *Formgeschichte*[1] herzustellen, indem sie an die Geschichte der Tradition anknüpft, die hinter den drei Evv liegt. Sie zerschlägt dabei den Rahmen, in den die Evv die Geschichte Jesu einspannen, als etwas nachträglich dem ursprünglichen Stoffe lose Aufgeprägtes. Dieser Stoff selbst wird in seinen einzelnen Teilen (Sprüche, Gleichnisse, Apophthegmen, Streitgespräche, Wunder) untersucht und in seiner angeblichen Sonderentwicklung verfolgt. Am Anfang soll immer nur die Einzelgeschichte stehen, die als Paradigma für die mündliche Predigt oder als breit erzählte Novelle oder gar als Mythus erscheint. Aus der Gemeindeüberlieferung heraus soll das alles entstanden oder wenigstens geformt worden sein, seinen „Sitz im Leben“ hat es vorwiegend im Gemeindekult.

[1] Vgl. oben S. 26.

Erst nach dieser Entwicklung sind schriftliche Aufzeichnungen entstanden[1]. —

Wenn man so die Bemühungen überschaut, die zur Lösung der synoptischen Frage gemacht worden sind, muß man den aufgewandten Scharfsinn bewundern. Und doch gehört diese Frage zu jenen Problemen, die immer neue Rätsel darbieten, je tiefer man sich in das Einzelstudium versenkt. Auch die so weit verbreitete Zweiquellentheorie ist keine Musterlösung, wie schon die stets weitergehende Abwandlung zeigt. Man wird sich dessen immer mehr bewußt, wenn man sie z. B. nur „die verhältnismäßig wahrscheinlichste" Lösung nennt[2] oder im Hinblick auf die zurückbleibenden Schwierigkeiten bekennt, daß man ihrer „nie ganz froh" geworden sei[3]. Ja, G. Kittel[4] verlangt sogar im Hinblick auf die Resultate der Schallanalyse eine Nachprüfung, ob die Hypothese der Redenquelle wirklich so sicher sei, wie man vielfach glaubt.

Dabei muß man sich bewußt bleiben, daß überhaupt keine Formeln zu finden sind, nach denen man die Beziehungen der Berichte zueinander genau bestimmen könnte. „Synoptikermathematik" ist ein Unding. Es läßt sich nicht alles erklären, und viele anscheinend einleuchtende Beobachtungen heben sich gegenseitig auf.

Eine ursprüngliche Überlieferung über die Beziehungen der Synoptiker gibt es nicht und kann es nicht geben, weil man in alter Zeit das Problem nicht empfunden hat. Allein es ist doch eine starke Überlieferung über unsere Evv vorhanden, die indirekt auch für die synoptische Frage von Wichtigkeit ist. Die Papiastradition ist nicht einfach beiseite zu schieben[5], zumal sie durch

---

[1] Vgl. *K. L. Schmidt*, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919; *M. Dibelius*, Die Formgeschichte des Ev, Tübingen 1919; *M. Albertz*, Die synoptischen Streitgespräche, Berlin 1921; *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition[2], Göttingen 1931; *ders.*, Die Erforschung der synoptischen Evv[2], Gießen 1930; *G. Bertram*, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, Göttingen 1922. Vgl. *M. Dibelius*, Zur Formgeschichte der Evv, in: Theol. Rundschau, N. F. 1 (1929) 185—216; Zur Formgeschichte des NT, ebd. 3 (1931) 207—242. *Zur Kritik*: *E. Fascher*, Die formgeschichtliche Methode, Gießen 1924; *P. Fiebig*, Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu, Leipzig 1931; *L. Köhler*, Das formgeschichtliche Problem des NT, Tübingen 1927; *E. v. Dobschütz*, Vom Auslegen des NT, Göttingen 1927, 33—48; *H. Dieckmann*, Die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte, in: Scholastik 1 (1926) 379—399.

[2] *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 344.

[3] *Fascher*, Die formgeschichtliche Methode 233.

[4] ZntW 1931, 48. Vgl. oben S. 27.

[5] Vgl. oben S. 180 f.

die Angaben der alten Prologe[1] wesentlich gestützt wird. Man darf ein altes Zeugnis nicht deswegen ablehnen, weil es uns unbequem ist[2].

Die verschiedenen Hypothesen, die der Lösung dienen sollen, gehen alle von richtigen Voraussetzungen aus, sie werden dadurch aber teilweise abwegig, daß sie bestimmte Gedanken einseitig betonen und andre außer acht lassen. So muß die Traditionshypothese damit rechnen, daß die älteste Predigt in Palästina sich der aramäischen Sprache bediente, daß aber die Gleichheiten in der Form bei unseren griechischen Evv oftmals so weitgehend sind, wie sie ohne irgendwie geartete literarische Beziehung nicht begreiflich werden. Darum ist die Berufung auf die Überlieferung allein nicht ausreichend. Dagegen ist es durchaus berechtigt, ihre Bedeutung als Grundlage der Evv hoch zu veranschlagen, ja viel höher, als das weithin üblich ist. Es ist das Verdienst der Formgeschichte, auf diese mündliche Vorgeschichte der Evv mit Nachdruck hingewiesen zu haben, wenn sie auch dadurch weit über alle Wahrscheinlichkeit hinausgeht, daß sie die Perikopen zu sehr isoliert, der Gemeindefrömmigkeit eine viel zu große schöpferische Kraft zutraut, und eine Entwicklung zur Legende in einem kurzen Zeitraum annimmt, ohne den überragenden Einfluß der Persönlichkeit Jesu und die Bindung der ältesten apostolischen Zeugen an ihn ausreichend zu werten. Es versteht sich von selbst, daß die Hörer der apostolischen Predigt vom Leben Jesu Näheres erfahren wollten, daß ihnen der Gekreuzigte „vor die Augen gemalt wurde" (Gal 3, 1). Da ist ihnen oft genug nicht nur die Leidensgeschichte im Zusammenhang erzählt worden[3], sondern auch sonstige Züge aus Jesu Leben. Mit einzelnen Paradigmen als Belegen für die Missionspredigt kann man sich nicht begnügt haben. Apg 2, 22 und 10, 37 ff. ist ein Beweis dafür. Aber es

[1] Vgl. oben S. 182. [2] Vgl. *Vogels*, Einleitung 87.

[3] *Dibelius* (Das historische Problem der Leidensgeschichte, in: ZntW 30 [1932] 193 ff.) hält an seiner Auffassung von der ursprünglichen wesentlichen Einheitlichkeit der Leidensgeschichte gegenüber *Fascher* (Die formgeschichtliche Methode 178 ff.) u. a. fest. Richtig ist aber, daß auch hier manches als Einzelperikope erscheint, daß anderseits die Bedeutung des Kreuzestodes für Kult und Glauben der Gemeinde noch nicht eine ausführliche Geschichte des ganzen Leidens hervorzurufen brauchte. Darum ist diese zusammenhängende Darstellung der Leidensgeschichte gerade eine Parallele dafür, daß man die sonstigen Begebenheiten aus dem Leben Jesu auch von Anfang an in größerem Zusammenhang erzählte. „Novellistische" Freude am Erzählen mancher Begebenheiten kann dabei zeitlich neben paradigmatischer Kürze in andern Berichten einhergehen. Und die atl Motive sind erst nachträglich an den Überlieferungsstoff herangebracht worden, haben diesen aber nicht hervorgerufen.

liegt an diesen und andern Stellen der Apg kein *Beispiel* dieser Jesuspredigt vor, vielmehr bietet eben das Beispiel jene Überlieferung, die sich dann in den Evv niedergeschlagen hat. Daß zu der Auswahl und Formgebung des Stoffes eine Führerpersönlichkeit wie Petrus einen maßgebenden Einfluß ausgeübt hat, ist durchaus begreiflich. So ist in der Tat eine Art von mündlichem Urevangelium entstanden, das bei der Verbreitung der griechischen Sprache in Palästina[1] nicht ausschließlich aramäisch gepredigt sein wird. Und als man dann an die schriftliche Fixierung ging, ist bei der Treue und der Bedeutung des Gedächtnisses in der Antike[2] der Wortlaut stärker festgehalten worden, als das heute vielleicht anschaulich erscheint. Liegen doch in der jüdischen Überlieferung Parallelen vor[3] und lassen sich an unsern Evv mnemotechnische Hilfsmittel wie Zusammenordnung nach sachlichen Gesichtspunkten und nach Stichworten oder Zahlen noch deutlich nachweisen[4].

Wenn man das Gesagte beachtet, wird man gleich bei der Beantwortung der ersten schwierigen Kernfrage des synoptischen Problems — das *Verhältnis zwischen Mt und Mk* — Vorsicht walten lassen. Die Lösung arbeitet hier ja auch mit einer unbekannten Größe. Denn die aramäische Urform des Mt ist uns nicht erhalten. Und da der griechische Mt keine wörtliche Übersetzung ist[5], können wir uns auch keine genaue Vorstellung von ihr machen. Wenn er auch „quoad substantiam" sich mit ihr deckt[6], so ist damit nichts Genaueres gesagt und kann auch nicht gesagt werden. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der griechische Mt von unserm Mk beeinflußt ist[7], ja daß unter dem Einfluß des Mk vielleicht Zusätze und Umordnungen des Stoffes, wie ihn das aram. Mt bot, vorgenommen wurden[8]. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß der Evangelist Markus als erster den Rahmen der Geschichte Jesu geformt habe und zeitlich dem aram. Mt vorangehen müsse. Tat-

[1] Vgl. oben S. 32.
[2] *Schniewind*, Theol. Rundschau 1930, 141; *Frövig* (oben S. 225), der Beispiele aus der norwegischen Literatur bringt.
[3] Vgl. bes. *Fiebig* (oben S. 225); *G. Kittel*, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums u. d. Urchristentum, Stuttgart 1926, 60 ff.
[4] Vgl. bes. *Soiron* (oben S. 225); *Cladder*, Unsere Evv 118 ff.
[5] Vgl. oben S. 192.
[6] Vgl. oben S. 192 A. 1.
[7] Vgl. oben S. 191.
[8] Vgl. *Wikenhauser* und *Vannutelli* (oben S. 225).

sache ist, daß unser Mt die palästinensische Lokalfarbe in der Ausdrucksweise stärker aufweist als Mk und daß bei ihm „von den Künsten und Nöten eines ‚Quellen' zusammensetzenden Schreibers" nichts zu merken ist[1]. Auch stehen den vielen Beobachtungen, die in der Darstellung des griech. Mt gegenüber Mk etwas Sekundäres erkennen lassen, entgegengesetzte Beobachtungen gegenüber. Die weitgehend primitivere Ausdrucksweise des Mk muß nicht notwendig zeitliche Priorität bedeuten, wenn man die Abhängigkeit vom aram. Mt auflockert.

Wie die Benutzung des Mk durch den griech. Mt nicht wohl bezweifelt werden kann, so gilt dies in verstärktem Maße von der engen Verbindung zwischen Mk und Lk[2]. Dagegen liegt ein besonders schwieriges Hauptproblem der synoptischen Frage im *Verhältnis des Lk zum Mt.* Eine restlos befriedigende Lösung gibt es nicht. Daß Mt das Lk verwertet habe[3], ist ganz unwahrscheinlich, da die ganze Art des Lk nach Entstehung und Form eine spätere Entwicklungsstufe erkennen läßt. Dabei bleibt bestehen, daß die Einzelformulierung an manchen Stellen größere Ursprünglichkeit aufzuweisen scheint als in der Parallele bei Mt. Im allgemeinen ergibt sich aber die Form der Lehrweise Jesu bei Mt als durchaus primär. Daher scheint umgekehrt die Abhängigkeit des Lk vom Mt nahezuliegen. Aber auch hier sind erhebliche Schwierigkeiten vorhanden, die niemand so eindrucksvoll zusammengestellt hat wie J. Schmid. Gerade darum ist die Annahme einer gemeinsamen Quelle Q so weit verbreitet, die Mt und Lk in verschiedener Art selbständig benutzt hätten. Jedoch erkennt man heute immer deutlicher, daß die einfache Formel Q + Mk in keiner Weise die Schwierigkeit löst. Aus diesem Grunde will man schon im Hintergrund des Mk eine Entwicklung in einer oder gar in mehreren Schichten finden[4]. Und ebenso soll Q sich als Spruchsammlung in verschiedenen Formen entwickelt haben. Mk soll nach der Seite des Redenstoffes, Q nach der des Erzählungsstoffes allmählich gewachsen sein, bis eben jenes „Halbevangelium" entstand, das nun aber in der Tat ein „nebelhaftes"

[1] *Schlatter,* Der Evangelist Matthäus S. XI.
[2] Vgl. oben S. 219.
[3] So u. a. v. *Dobschütz* in: ZntW 27 (1928) 345—347 und *Sievers* auf Grund der Schallanalyse (oben S. 27 u. 228).
[4] Vgl. oben S. 229. Etwas ganz anderes ist natürlich die Annahme verschiedener mündlicher Überlieferungsschichten, wie sie z. B. *L. Wohleb* (Beobachtungen zum Erzählungsstil des Mk, in: Röm. Quartalschrift 36 [1928] 185—196) nach stilistischen Beobachtungen macht.

Gebilde ist[1]. Wenn zur Kritik der Hypothese eines Urevangeliums gesagt wird, daß sein ebenso frühes wie spurloses Verschwinden fast wie ein Wunder angesehen werden müßte[2], so darf man für dieses in verschiedenen Formen gewachsene „Halbevangelium" das Gleiche geltend machen. Vor allen Dingen ist es ganz unmöglich, diese verschiedenen Formen der gleichen Quelle etwa unter den πολλοί bei Lk 1, 1 wiederzufinden. Dazu kommt, daß eine solch weitgehende Entwicklung in der Zeit bis zur Abfassung der Synoptiker gar nicht vorstellbar ist. Wenn man die Abfassung vor dem Jahre 70 anerkennt, ja wenn man sich gezwungen sieht, die Apg bereits am Anfang der 60er Jahre unterzubringen[3], dann bleibt einfach kein Raum übrig.

Darum muß man mit dem Resultat der Formgeschichte, daß Q eine *wachsende Schicht* sei, wirklich Ernst machen und stärker betonen, daß die mündliche Überlieferung den Stoff hat wachsen und sich gruppieren lassen. Außer dem Gesagten[4] darf man gerade auf die Dubletten hinweisen (d. h. gleiche Sprüche in einem Ev, die in verschiedenem Zusammenhang vorkommen, z. B. Mt 10, 38. 39 und 16, 24. 25). Vielfach erblickt man freilich umgekehrt hier eine Hauptstütze der Zweiquellentheorie, aber es zeigt sich doch, daß auch die Dubletten weitgehend auf mündliche Überlieferung hinweisen[5].

Gibt man so einen erheblichen Teil des gemeinsamen Stoffes der Tradition zurück, dann ist daneben auch eine Verwertung des Mt nicht mehr so unmöglich. Es ist gewiß Tatsache, daß weder in der Kindheitsgeschichte (und dem Stammbaum), noch in der Auferstehungsgeschichte irgendeine Berührung zwischen Lk und Mt vorhanden ist. Allein die bloße Tatsache, daß Lk ebenso wie Mt eine Kindheitsgeschichte und einen Stammbaum aufweisen, ist schon beachtenswert, und die Annahme einer ausführlichen Quelle[6] in Lk 1 u. 2 läßt die Ignorierung der kurzen Einleitungskapitel des Mt wenigstens als denkbar erscheinen. Gleiches gilt für das knappe Schlußbild vom Auferstandenen. Vor allem ist die gemeinsame Abweichung bei Mt und Lk gegen-

[1] *Jülicher-Fascher,* Einleitung[7] 348.
[2] Ebd. 328.
[3] Vgl. oben S. 222 und unten S. 269.
[4] Vgl. oben S. 225.
[5] Vgl. *Soiron* (oben S. 232) und *J. Jeremias,* Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q, in: ZntW 29 (1930) 147—149.
[6] Vgl. oben S. 219.

über dem parallelen Mk-Text an zahlreichen Stellen ohne direkte Beziehung bisher unerklärt geblieben. Natürlich kann man an der einzelnen Stelle auf den Zufall verweisen. Aber wenn z. B. Mk 4, 11 lautet: ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, während Mt 13, 11 ebenso wie Lk 8, 10 den Plural μυστήρια bieten und ein γνῶναι einschieben (dazu noch in der Einleitung εἶπεν statt ἔλεγεν sagen), so ist das zwar an sich bedeutungslos, aber man fragt sich: Wie kommen beide Seitenreferenten zu genau den gleichen Abweichungen? Und an andern Stellen häufen sich diese gemeinsamen Abweichungen noch mehr. Auch ist es ein Notbehelf, der nicht ausreicht, wenn man nachträgliche Angleichung der Texte in der handschriftlichen Überlieferung zu Rate zieht. Natürlich sind solche Angleichungen in der späteren Entwicklung massenhaft vorgekommen. Aber wo keine Varianten vorliegen, ist es mißlich, solche zu postulieren. Und bei der großen Zahl der Stellen ist es besonders bedenklich, zumal man umgekehrt auch mit nachträglicher Angleichung des Mk an die Seitenreferenten rechnen kann. Das um so leichter, als der Text gerade des Mk solchen Angleichungen ausgesetzt war, so daß ursprünglich gemeinsame Abweichung von Mk durch Änderung der Lesart im heutigen Text des Mk beseitigt wäre. Im übrigen gehen die kritischen Urteile über das Verhältnis von Parallelperikopen hinsichtlich Abhängigkeit und Abänderungsmotiv oftmals sehr stark auseinander, so daß die Sicherheit dieser Urteile zweifelhaft wird[1].

In mancher Hinsicht würde das Verständnis der synoptischen Frage zweifellos erleichtert, wenn man vor Mt und Lk noch eine griechische Übersetzung des aram. Mt einschieben könnte[2]. Es fragt sich nur, ob sie notwendig und in dem kurzen Zeitraum überhaupt denkbar ist. Denn eine langjährige mündliche Predigt, die jeder schriftlichen Aufzeichnung vorausging, muß unter allen Umständen angenommen werden. Und wenn die mündliche Überlieferung im einzelnen auch eine „kaum greifbare Größe“ ist, so gilt das von der „nebelhaften“ Quelle Q ganz ähnlich. Eine voll befriedigende Lösung der synoptischen Frage ist, wie schon gesagt,

[1] Vgl. z. B. die Urteile über die Bergpredigt bei *Streeter*, The four Gospels 249ff., *Schmid*, Mt und Lk 212ff. und *Vogels*, Synoptische Studien zur Bergpredigt, in: Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seelsorge 1 (1924) 123—136. Vogels kommt zu dem Ergebnis, daß Lk die Bergpredigt wesentlich in der Form, wie sie Mt erhalten hat, vorgelegen haben muß.

[2] So z. B. auch bei *Vannutelli* (oben S. 225).

unmöglich, und gerade das tiefere und genauere Einzelstudium macht im Urteil zurückhaltend.

Wenn aber die mündliche Überlieferung hinter unsern Synoptikern so deutlich hervortritt, und wenn namentlich ihre semitische Urform und palästinensische Lokalfarbe klar hindurchscheint, dann ist für die *Glaubwürdigkeit* der synoptischen Berichte ein starkes Fundament gegeben. Es ist ja richtig, daß man auf den buchstäblichen Wortlaut der Predigt Jesu keinen übertriebenen Wert legte[1] und daß man in der Gruppierung, in der Einzelschilderung, in der Formung sorglos war und verschiedenartige Typen entwickelte. Jedoch ist es eine Übertreibung, daß der Rahmen, in den die Evangelisten die Erzählungen einspannen, erst völlig eine nachträgliche Schöpfung der Evangelisten sei. Dazu haften diese viel zu stark an ihren mündlichen und schriftlichen Quellen und behandeln das eigentlich Biographische im Leben Jesu viel zu nebensächlich. Hier zeigt sich gerade der handgreifliche Unterschied von den späteren apokryphen Evv, in denen die Phantasie wild zu wuchern begann. Auch die Wunderberichte stechen von ihnen ganz gewaltig ab, und man muß anerkennen, daß sie als Überlieferungsgut kritisch nicht schlechter stehen wie andere Berichte. Die übermenschliche und einzigartige Persönlichkeit Jesu steht von Anfang an im Mittelpunkt und bewahrt die Überlieferung vor Zerflatterung und vor Fälschung. Es ist ganz zutreffend, daß „die Abgrenzung dessen, was historisch glaublich erscheint und was nicht, je nach der Weltanschauung verschieden" sein wird[2]. Aber gerade bei den radikalen Schlußfolgerungen der Formgeschichte[3], wie sie bei Bultmann wohl am weitgehendsten sind, hat man den Eindruck, daß die Weltanschauung eine unerträgliche Skepsis hervorgerufen hat. Das kultische Bedürfnis in der Gemeinde kann wohl zur Auswahl und Formung von Worten und Taten Jesu beigetragen haben, aber seine schöpferische Kraft wird von dieser „sozialistischen" Geschichtsbetrachtung ungebührlich übertrieben. Die Zurückdrängung des persönlichen Faktors in der Überlieferung widerspricht schon dem „psychologischen Befund" in den Evv. Wenn z. B. der Sammler der Quelle Q ein Wort wie das hoheitsvolle Selbst-

[1] Vgl. *K. Pieper*, Gibt es ungesprochene Jesusworte, in: Theologie u. Glaube 23 (1931) 709—719.
[2] *Fascher*, Die formgeschichtliche Methode 130.
[3] Vgl. oben S. 232.

zeugnis Jesu Mt 11, 25 ff. bereits als Jesuswort vorgefunden hat, wie soll man es sich dann vorstellen, daß hier schon der Mythos seinen Einfluß ausgeübt hat[1]! Man spricht soviel vom „Sitz im Leben", um die Berichte über Jesus aus dem Kultbedürfnis der Gemeinde heraus zu erklären. Aber dieser „Sitz im Leben" ist das Leben Jesu selbst, und nur weil dieses ein übermenschliches Selbstbewußtsein offenbarte und Predigt und Wirken dem entsprachen, darum entstand das kultische Bedürfnis der Gemeinde überhaupt erst. Die Überlieferung aber wurde von den ersten Augen- und Ohrenzeugen getragen und geschützt. Ihre Anonymisierung führt schließlich in noch weiter gehender Konsequenzmacherei zur völligen Leugnung der Existenz Jesu[2]. Und was etwa Windisch[3] dagegen sagt, gilt bereits von der Zuverlässigkeit der Gesamtüberlieferung vom Leben Jesu: Mit der Fixierung des evangelischen Stoffes im ersten Jahrhundert „ist eigentlich die Möglichkeit fiktiver Fixierung schon aufgehoben. Eine unter solchen Umständen entstandene Dichtung wäre sofort von den Feinden des Glaubens als solche erkannt und bekämpft und würde auch bei den Glaubensgenossen auf große Bedenken gestoßen sein." Das Bild des Lebens Jesu stammt gewiß aus der Gemeindeüberlieferung heraus, unsere Evv sind keine kritischen Geschichtswerke im modernen Sinn. Aber darin liegt gerade ihre Stärke nach der Seite der Treue im wesentlichen aus dem Leben heraus. Das Gemeindebewußtsein ist von der „Überlieferung der ersten Augenzeugen und Diener des Wortes" (Lk 1, 2) getragen und bietet ein harmonisches, übermenschliches, kraftvolles Jesusbild[4].

§ 34. Das Johannesevangelium.

Kommentare: Bisping (2. Aufl. 1869); *Haneberg-Schegg* (Jo, 2 Bände) 1878—80; *Schanz* (Jo), Tübingen 1885; *Knabenbauer* (Cursus[2]) 1906; *Pölzl-Innitzer* (Jo [4]1928); *Calmes,* L'évangile selon s. Jean, Paris 1904; *Belser,* Das Ev des hl. Johannes, Freiburg 1905; *Seisenberger,* Erklärung des Jo, Regensburg 1910; *Lagrange,*

[1] *Dibelius,* Die Formgeschichte des Ev. 91.

[2] Vgl. oben S. 27; *M. Meinertz,* Die Existenz Jesu, in: Theol. u. Glaube 3 (1911) 529—544. 617—633; *Meffert,* Die geschichtliche Existenz Christi[9], Gladbach 1921; *J. Leipoldt,* Hat Jesus gelebt? Leipzig 1920; *M. Lepin,* Le Christ-Jésus; son existence historique et sa divinité, Paris 1929.

[3] Das Problem der Geschichlichkeit Jesu: Die Christusmythe, in: Theolog. Rundschau, N. F. 2 (1930) 207—252. Vgl. S. 247; *ders.,* ebd. 1 (1929) 266—288.

[4] Vgl. *Hil. Felder,* Jesus Christus I[3] (Paderborn 1923) II[2] (1921); *Reatz,* Jesus Christus[2 u. 3], Freiburg 1925; *L. de Grandmaison,* Jésus Christ[7], 2 Bde., Paris 1929; *Lagrange,* L'évangile de Jésus-Christ[3], Paris 1928; *Sickenberger,* Leben Jesu nach den vier Evv, in: Bibl. Zeitfragen (mehrere Hefte), Münster 1915—1931.

Évangile selon s. Jean[4], Paris 1930; *Tillmann*, Das Jo[4] 1931; — *Godet*, Commentaire sur l'évangile de s. Jean[4], Neuchâtel 1902 (deutsch von Wunderlich und L. Schmidt[3] 1890); *B. Weiß* (Meyer II[9]) 1902; *Zahn* (IV[6]) 1921; *Holtzmann-Bauer* (Hand-Commentar IV[3], 1) 1908; *Heitmüller* (J. Weiß-Bousset IV[3] 1 ff.); *Bauer* (Handbuch[2] 6) 1925; *A. Loisy*, Le quatrième évangile. Les épîtres dites de Jean, Paris 1921; *A. Schlatter*, Der Evangelist Johannes, Stuttgart 1930; *J. Jeremias*, Das Ev nach Jo, Chemnitz 1931; *J. H. Bernard*, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel acc. to St. John (2 Bde.), Edinburgh 1929.

Der Apostel *Johannes* (יְהוֹחָנָן = Gotthold) war ein Sohn des Fischers Zebedäus und der Salome und ein Bruder des älteren Jakobus. Er war einer der ersten Jünger, die der Vorläufer dem Herrn am Jordan zuführte (1, 37—40). Von da begleitete er Jesus zunächst nach Galiläa, Judäa und wieder zurück. In Bethsaida, seiner mutmaßlichen Heimat (1, 44; Mt 4, 18 ff.), ging er dann seinem Gewerbe wieder nach, bis er von dessen Ausübung hinweg zum Dienste eines „Menschenfischers" berufen wurde (Mt 4, 21 f.; Mk 1, 19 f.). Seine Mutter Salome gehörte zu jenen Frauen, die Jesus mit ihrem Vermögen dienten und die ihm bis unter das Kreuz folgten (Lk 8, 1—3; Mt 27, 56; Mk 15, 40; vgl. Mk 16, 1). Liebe zum Herrn offenbart sich in dem unbesonnenen Wunsche der beiden Zebedäussöhne, es möge Feuer vom Himmel auf die ungastliche Stadt Samariens fallen, die Jesus die Aufnahme weigerte (Lk 9, 54)[1]. Auch in der selbstsüchtigen Bitte um die Ehrenplätze im Gottesreiche (Mk 10, 35 ff.; Mt 20, 20 ff.) kann man nebenbei einen Zug der Anhänglichkeit erblicken. Jesus hat den unerleuchteten Eifer allmählich geläutert und geklärt. Aber die kraftvolle, fast stürmische Hingabe an den Meister blieb bestehen. Sie gab dem Apostel noch in seinem hohen Alter ebensowohl strenge Worte gegen jene ein, die den Irrtum predigen und gegen die Liebe sündigen (vgl. 1 Jo 2, 11; 3, 9. 10. 15), als auch eindringliche Warnungen vor jeglicher Gefahr der Verführung: „Nehmet ihn (sc. den Christusgegner) nicht ins Haus auf und bietet ihm keinen Gruß" (2 Jo 10)[2]. In diesem glühenden Eifer für seinen Meister ähnelte Johannes dem Apostel Petrus; vielleicht dürfen wir auch in solcher Geistesverwandtschaft einen Grund dafür sehen, daß diese beiden Apostel einander in besonderer Weise zugetan waren (vgl. 13, 24; 18, 15 ff.; 20, 4 ff.; 21, 7. 20 ff.). Petrus,

[1] Daher wohl auch der Name Boanerges (Donnersöhne), den ihnen Jesus gegeben hat (Mk 3, 17).

[2] Vgl. auch die Worte, die er nach *Irenäus* (Adv. haer. III, 3, 4) beim Zusammentreffen mit dem Häretiker Cerinth in einem Bade gesprochen haben soll: „Fort von hier, daß nicht gar das Bad einfalle, da Cerinth darin ist, der Feind der Wahrheit."

Johannes und Jakobus sind von Jesus wiederholt bevorzugt worden, indem nur sie zu unmittelbaren Zeugen der Auferweckung der Tochter des Jairus und der Verklärung, aber auch der Todesangst am Ölberge gewählt wurden (Mk 5, 37; Mt 17, 1; 26, 37). Eine besondere Auszeichnung lag für Johannes darin, daß er beim letzten Abendmahl an der Brust des Herrn ruhen durfte (Jo 13, 23). Diesen Erweis der Liebe erwiderte er, indem er Jesus bis unter das Kreuz folgte, wo er die Jungfrau Maria (und diese ihn) als das Vermächtnis des sterbenden Erlösers empfing (19, 26). Darum durfte er sich in Wahrheit „den Jünger, den der Herr liebhatte" (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20), nennen. Er war es, der Jesus zuerst erkannte, als er nach der Auferstehung seinen Jüngern am Galiläischen Meer wieder erschien (21, 7).

Nach der Herabkunft des Gottesgeistes am Pfingstfeste wirkte Johannes zunächst in Jerusalem; und zwar ist es nicht unwahrscheinlich, daß er vor allem Apostel der Hellenisten war[1]. Nach Jo 19, 27 lebte er hier mit der Gottesmutter zusammen, wohl bis zum Tode der letzteren. Die Apg (3, 1 ff.) erzählt uns, wie er mit Petrus einen Lahmgeborenen am Tempeltore heilte und wie das Synedrium sie dafür zur Rechenschaft zog. Ferner berichtet sie von der Wirksamkeit der beiden Apostel in Samaria (8, 14 f.). Solche und andre Missionsreisen erklären es, daß Paulus, als er nach seiner Bekehrung von Damaskus nach Jerusalem kam, Johannes nicht antraf (Gal 1, 19). Dagegen finden wir den Apostel wieder beim Apostelkonzil 49 in Jerusalem (Gal 2, 9). Wie die einstimmige und nach dem Zeugnisse des Irenäus bis auf Polykarp zurückführende Tradition berichtet, lebte Johannes später in *Ephesus*[2]. Wann

[1] Vgl. *Cladder*, Unsere Evv 186 f.

[2] *Irenäus* (Adv. haer. III, 1, 1. 3. 4; bei *Eusebius*, H. e. III, 28, 6) erzählt unter Berufung auf Polykarp von der Anwesenheit des Apostels Johannes in Ephesus; vgl. Ep. ad Florinum (bei *Eusebius*, H. e. V, 20, 6). Durch dieses Zeugnis ist sie auch nach *Clemen* (Die Entstehung des Jo 456) erwiesen. „Wenn das gegenwärtig noch die meisten Kritiker bestreiten, so wird man darüber später nicht anders urteilen, als jetzt über die früheren Zweifel an dem römischen Aufenthalt des Petrus." *Polykrates*, Bischof von Ephesus, gibt in seinem Briefe an Papst Viktor um das Jahr 195 der *herrschenden* Meinung Ausdruck (bei *Eusebius*, H. e. III, 31, 3; V, 24, 3): ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος, οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται. Wohl hat Polykrates zuvor den Apg 21, 8. 9. genannten „Evangelisten" Philippus mit dem Apostel verwechselt; allein das berechtigt nicht zu der Annahme, daß ihm dies auch mit einem anderen „Presbyter" Johannes und dem Apostel Johannes widerfahren sei. Denn der Apostel Philippus war nicht in Hierapolis gewesen; deshalb lag der Gedanke an ihn bei der Erinnerung an einen gefeierten Träger dieses Namens näher, als wenn die An-

diese Übersiedelung erfolgt ist, läßt sich nicht feststellen. Einen gewissen Anhaltspunkt bietet die Wirksamkeit Pauli in Ephesus, die bis zum Ende der fünfziger Jahre eine Tätigkeit des Apostels Johannes daselbst mehr als unwahrscheinlich macht. Tertullian berichtet, daß Johannes zu Rom in siedendes Öl getaucht[1] und dann nach Patmos verbannt worden sei. Die letztere Nachricht wird auch durch Klemens Alexandrinus[2] und Origenes[3] bestätigt. Geschehen ist es unter dem Kaiser Domitian. Unter Nerva kehrte Johannes nach *Ephesus* zurück, wo er nach der vorherrschenden Tradition zur Zeit des Trajan (98—117) starb[4].

wesenheit zweier hervorragender Inhaber des gleichen Namens zur Auseinanderhaltung Veranlassung gegeben hätte. Daß Polykrates sicherlich den Apostel im Auge hatte und zugleich an sein Ev denkt, beweisen die Worte: ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών = Jo 13, 23. Nach Mt 26, 20 waren überhaupt nur die Apostel beim letzten Abendmahl zugegen. — Auch Justin (Dial. 81) bezeugt die Anwesenheit des Apostels in Ephesus. Ferner ist der erste Teil der *Apokalypse* beweisend, der den Verfasser in enger Beziehung zur Provinz Asia zeigt. Vgl. *Weizsäcker*, Das apostolische Zeitalter[3] 480.

[1] De praescr. 36. Auch Ephesus wird als Ort genannt; vgl. *Schanz*, Commentar über das Ev des hl. Johannes 4.

[2] Quis dives salv. 42; bei *Eusebius*, H. e. III, 23, 6.

[3] In Mt tom. XVI, 6.

[4] Vgl. *Irenäus*, Haer. II, 5; 3, 4; bei *Eusebius*, H. e. III, 23, 3. 4; 28, 6. Im übrigen vgl. für die Anwesenheit des hl. Johannes in Ephesus: *Zahn*, Forschungen zur GK 6 (Leipzig 1900) 175 ff.; *Gutjahr*, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses 97 ff. *S. Tromp*, Johannes Presbyteros, in: Mnemosyne, N. Ser. 54 (1926) 279—320. Die *Anwesenheit des Apostels Johannes in Ephesus* wird jedoch mehrfach *bestritten* (so von *Holtzmann*, *Réville*, *Schwartz*, *Wellhausen*, *Overbeck*, *J. Weiß*, *Jülicher*, *Bauer*, *Bornhäuser* u. a.). Dabei sucht man sich zunächst auf das Stillschweigen des *Ignatius*, der in seinem Briefe an die Epheser nur den Paulus und nicht auch den Johannes nenne, zu stützen. Allein dies erklärt sich daraus, daß Ignatius in Paulus ein Vorbild im Martyrium sah. Dazu kommt, daß Paulus der eigentliche Begründer der ephesinischen Gemeinde war. Mit vollstem Rechte werden die ephesinischen Christen als Παύλου συμμύσται (Miteingeweihte) von Ignatius bezeichnet (Ad Ephes. 12, 2). Ja, Zahn glaubt Ephes. 11, 2 vom Verkehr der Epheser mit den Aposteln (τοῖς ἀποστόλοις) verstehen zu müssen, so daß neben Paulus mindestens noch ein Apostel in Ephesus gewesen sein muß. Gegen die verschiedenen argumenta e silentio s. auch *Clemen*, Die Entstehung des Jo 416 ff. Mit Unrecht beruft man sich auf eine durch *Georgios Hamartolos* vermittelte Nachricht des *Papias*, nach der Johannes durch Juden den Martyrertod erduldet habe (*Funk*, Patr. ap. I[2] 368): Παπίας αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη, sowie die auf die Kirchengeschichte des Philippus Sidetes (5. Jahrh.) zurückgehende Notiz des Cod. Baroccianus 142: Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν (vgl. *Funk*, Patr. ap. I[2] 366). Daß Papias wirklich den Martertod des Apostels berichtet habe, unterliegt allerhand Bedenken. Es wäre mehr wie auffallend, wenn niemand aus früherer Zeit, namentlich Irenäus und Eusebius, bei Papias eine solch überraschende Notiz gefunden hätte. Dazu kommt, daß schon in dem Fragment aus Georgios Hamartolos auf die Voraussage vom Trinken des Kelches und dem Getauftwerden mit Jesu Taufe (Mk 10, 38 f.) hingewiesen wird, die sich im Leben der Zebedäussöhne verwirklicht haben müsse. Man schloß also von der Weissagung auf die Erfüllung (ἀδύνατον γὰρ θεὸν ψεύσασθαι), und es ist eigenartig, daß die moderne Kritik umgekehrt Mk 10,

Nach der Meinung der Väter hat er ein jungfräuliches Leben geführt[1].

Eusebius (H. e. III, 39, 3. 4) hat uns ein Fragment aus dem Proömium der λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις des *Papias* aufbewahrt, das mannigfaltig erklärt worden ist[2]. Darin sagt Papias, daß er alles, was er „einst von den Presbytern (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων) gut gelernt" und ebenso sich eingeprägt habe, unter Verbürgung für die Wahrheit in seine Erklärungen aufgenommen habe. Er kümmere sich nur um jene, die Wahrheit lehren und Vorschriften mitteilen, die vom Herrn herrühren und von der Wahrheit selbst ausgegangen sind. Dann fährt er fort: Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. Aus der Nennung des einen Johannes unter Aposteln und der Unterscheidung des anderen von ihm durch Stellung hinter Aristion und Bezeichnung

38f. als vaticinium ex eventu auffaßt, das auf Grund des angeblichen Martertodes der Zebedäussöhne entstanden sei. Dabei bedenkt man aber nicht, daß die Apg nur vom Martyrium des Jakobus berichtet (also den Tod seines Bruders Johannes schon unterschlagen haben müßte!) und daß, wenn man wirklich so eng interpretierte, dann auch an den gleichen Tod zu denken wäre, den Jesus erlitten hat, nämlich den Kreuzestod (was natürlich unmöglich ist). Schließlich ist zu beachten, daß hier und in den liturgischen Nachrichten über ein Martyrium des Apostels (bei *Lietzmann*, Petrus und Paulus in Rom² 134 ff.) nicht von einem Todesmartyrium die Rede zu sein braucht. So wie in der Offb 1, 2. 9 schon von einer μαρτυρία in Verbindung mit der Verbannung nach Patmos die Rede ist, und wie Origenes (In Mt t. 16, 6) sagt: κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα . . . εἰς Πάτμον νῆσον, so kann sich daraus und aus der Überlieferung vom Ölmartyrium die Nachricht vom Martertode gelegentlich gebildet haben. Es ist sehr unwahrscheinlich, namentlich angesichts der starken gegenteiligen Überlieferung, anzunehmen, daß Patmos und siedendes Öl „Reflex der Martyriumstradition" waren (*Lietzmann* 135). Man hat in der Legende wohl das Martyrium gesteigert, aber nicht vermindert. Vgl. *V. Weber* in: Der Katholik 1913 II 434—445; *Tromp*, a. a. O. 290 ff.; *J. Donovan*, St. John's alleged early martyrdom, in: The Irish Ecclesiastical Record, 5. Ser. 38 (1931) 142—156.

[1] Vgl. hierzu Stellen bei *Zahn*, Acta Ioannis, Erlangen 1880, 200 ff. Das alte Argumentum evangelii sec. Iohannem schreibt z. B. (Kleine Texte 1 [1908] 13): Cui virginitatis in hoc duplex testimonium in evangelio datur, quod et prae ceteris dilectus a deo dicitur et huic matrem suam iens ad crucem commendavit deus, ut virginem virgo servaret.

[2] Vgl. aus der reichen Literatur *Zahn*, Forschungen 6 109—157; *Gutjahr*, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses 71—125; *Chapman*, John the Presbyter and the fourth Gospel, Oxford 1911; *Larfeld*, Die beiden Johannes von Ephesus, München 1914; *ders.* in: Neue kirchl. Zeitschr. 33 (1922) 490—512; *S. Tromp*, Johannes presbyter, in: Mnemosyne 54 (1926) 278—320; *P. Vannutelli*, De presbytero Joanne apud Papiam, in: La scuola cattolica 58 (1930) 366—374; 59 (1931) 219—232; *de Ambroggi*, ebd. 1930, 374—376; 1931, 301—314. 388—396.

als „Presbyter“ folgert Eusebius, daß es sich um *zwei* handle, die denselben Namen geführt, und daß somit die Erzählung von zwei Johannesgräbern in Ephesus, die noch jetzt so heißen, eine Bestätigung erhalte.

Es stehen sich in der *Presbyter-Johannes-Frage* mehrere Ansichten gegenüber. Die eine geht dahin, daß es in Ephesus nur *einen* „Presbyter“ Johannes gegeben habe, den man irrtümlich für den Apostel hielt[1]; die andere besagt, daß der Apostel selbst der Presbyter gewesen sei[2]. Eine dritte Auffassung nimmt an, daß in Ephesus neben dem Apostel noch ein „Presbyter“ Johannes gelebt habe[3]. Die Verschiedenheit der Ansichten erklärt sich vorwiegend daraus, daß Eusebius nur ein kleines Bruchstück aus dem Werke des Papias mitteilt, und daß dieses Bruchstück nicht eindeutig ist. Ob Eusebius es richtig interpretiert hat, ist die Frage. Wahrscheinlich ist der Apostel mit dem „Presbyter“ identisch.

Es ist zunächst von Bedeutung, zu erkennen, was Papias unter den πρεσβύτεροι verstanden hat, von denen er einst direkt oder indirekt (παρηκολουθηκώς τις) lernte. Vielfach erblickt man darin Apostelschüler und beruft sich dafür auf den Sprachgebrauch bei Irenäus und Klemens von Alexandrien. Allein dieser Sprachgebrauch ist nicht entscheidend, da Papias eine Generation vor Irenäus gelebt hat und die von beiden erwähnten Presbyter sich keineswegs decken müssen. Vor Papias ist der Presbyter-Titel jedenfalls nicht auf eine bestimmte Kategorie von Menschen beschränkt gewesen; Presbyter werden manchmal *neben* den Aposteln genannt (Apg 15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4), an anderen Stellen aber gehören Apostel unzweifelhaft zu ihnen[4]. So ist es an sich nicht unmöglich, daß Papias an unserer Stelle den Begriff im weiteren Sinne von Traditionszeugen ersten Ranges, d. h. den Aposteln und anderen unmittelbaren Herrenschülern, versteht.

Dies wird durch den Satz: τί' Ανδρέας ἢ τί Πέτρος . . . ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν wahrscheinlich gemacht. Es liegt jedenfalls nahe, ihn als nähere Ausführung zu dem vorstehenden: τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους zu verstehen. Dann ergibt sich der Sinn: Ich forschte die Begleiter der Presbyter über die Reden dieser Presbyter aus, was nämlich Andreas, Petrus usw. gesagt haben. Die mit Namen genannten sieben Apostel und τὶς ἕτερος τῶν τοῦ

[1] So besonders Bestreiter der Echtheit des Jo, wie *Holtzmann, Jülicher, Corssen, Schwartz, Bousset.* Dieser Meinung neigt auch *Harnack* (Die Chronologie I 672) zu. Jedoch erklärte er später (Die Mission und Ausbreitung des Christentums I[4] [Leipzig 1924] 88 A.): „Wenn aber irgendein kritisches Problem hier durch die Annahme erleichtert wird, auch der Zebedäide Johannes sei nach Asien gekommen, so mag man dieser Überlieferung, die schon Justin bezeugt, Glauben schenken.“

[2] So *Zahn, Haußleiter, Cornely, Merk, Knabenbauer, Poggel, Gutjahr, Bardenhewer, Funk, Chapman, Belser, Tromp, Ambroggi, Sickenberger.*

[3] So *Hilgenfeld, Weizsäcker, Jacquier, Vannutelli, Lagrange.*

[4] Vgl. Apg 11, 30; 1 Petr 5, 1 (Petrus nennt sich ὁ συνπρεσβύτερος); *Ignatius,* Ad Philad. 5, 1: προσφυγὼν . . . τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας.

κυρίου μαθητῶν sind also die Presbyter. Wollte man die Aussage so verstehen, daß Papias die Begleiter der Presbyter danach fragte, was die Presbyter von Andreas, Petrus usw. erfahren haben, so würde das umständliche τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους auffallend sein. Außerdem würden die namenlosen πρεσβύτεροι als Zwischenglied zwischen die Apostel und die „Begleiter" eingeschoben. Und das lehnt auch Eusebius ab, wenn er in der Interpretation des Fragmentes die „Begleiter" unmittelbar mit den Aposteln zusammenbringt (also kein Zwischenglied erwähnt)[1]; ebenso Rufin in seiner Übersetzung[2].

Die Hauptschwierigkeit für das Verständnis der Papias-Stelle liegt in den folgenden Worten: ἅ τε 'Αριστίων ... λέγουσιν. Es ist nicht zu bezweifeln, daß hier eine neue Aussage gemacht wird, die von der vorher genannten Apostelgruppe getrennt ist. Der Anschluß erfolgt nämlich, im Gegensatze zu dem vorangehenden τί, mit ἅ; außerdem wird statt des bisherigen εἶπον von Aristion und dem Presbyter Johannes präsentisch λέγουσιν gebraucht. Es ist ganz unmöglich, diesen Wechsel mit rein rhetorischen Gründen zu erklären, so daß sachlich kein Unterschied gemacht würde. Während vorher die „Begleiter" nach den Aussagen der Presbyter aus der Vergangenheit (εἶπον) gefragt wurden, will Papias nunmehr von ihnen wissen, was Aristion und der Presbyter Johannes in der Gegenwart sagen. Daraus folgt, daß die beiden zur Zeit der Nachforschungen des Papias noch am Leben waren.

Nun fragt es sich aber: Ist dieser πρεσβύτερος 'Ιωάννης mit dem unmittelbar vorhergehenden 'Ιωάννης, der durch seine Stellung unter den Aposteln deutlich als solcher charakterisiert ist, zu identifizieren? Wenn man die Frage verneint, so beruft man sich neben der Interpretation des Eusebius auf den Eindruck, daß zwei nebeneinander stehende Personen gleichen Namens, von denen die eine durch den Zusatz ὁ πρεσβύτερος noch eigens charakterisiert ist, unterschieden werden müssen. Allein man beachtet nicht, daß der unter den Aposteln genannte Johannes gleichzeitig auch unter die πρεσβύτεροι eingereiht wird, daß es sich also nach Papias in beiden Fällen um einen Presbyter handelt. Außerdem werden Aristion und der Presbyter Johannes ebenso τοῦ κυρίου μαθηταί[3] genannt, wie die vorhergehende Apostelgruppe[4]; sie sind also auch unmittelbare Schüler Jesu. Wenn man daher die beiden Johannes identifiziert, so fragt es sich nur noch, warum der Name zweimal genannt ist. Dies läßt sich aber daraus erklären, daß Johannes eben zur Zeit des Papias noch am Leben war; und Papias wollte von verschiedenen Gewährsmännern die Worte der Apostel (einschließlich des Johannes) aus der Vergangenheit ebenso wie die der noch lebenden Augenzeugen

---

[1] H. e. III, 39, 2: Papias habe es παρὰ τῶν ἐκείνοις (sc. ἀποστόλοις) γνωρίμων erfahren. Daß diese γνώριμοι wirklich = παρηκολουθηκώς τις sind, zeigt III, 39, 7: Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι.

[2] Quod si quando advenisset aliquis ex his, qui *secuti sunt apostolos*, ab ipso sedulo *expiscabar quid Andreas* etc.

[3] Die Streichung dieses Zusatzes nach der syrischen Überlieferung (*Mommsen*) oder die Änderung in: οἱ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν μαθηταί oder in 'Ιωάννου statt κυρίου (*Larfeld*), und ebenso die Streichung der Worte ἢ τί 'Ιωάννης in der ersten Apostelreihe (*Haußleiter*) sind willkürlich.

[4] So urteilt auch *E. Schwartz* 12: „Den Herrenjüngern, die, wie die Namen zeigen, sämtlich zu den Zwölf gehören, stellt Papias Aristion und den Presbyter Johannes gleich."

erfahren[1]. Wenn Papias dem Apostel Johannes in seinem hohen Lebensalter den Beinamen ὁ πρεσβύτερος noch ausdrücklich beifügt, so ist dies eine Folge des Umstandes, daß Johannes sich offenbar selbst gern so nannte. Und das zeigt auch das Präskript des zweiten und dritten Johannesbriefes.

Somit erklärt sich das Papias-Fragment leichter, wenn man in ihm keinen zweiten Johannes erwähnt findet. Dann versteht man auch, daß vor Eusebius nirgendwo eine Spur dieses „Presbyter Johannes" zu finden ist. Man kann wohl kaum so ohne weiteres annehmen, daß die patristischen Argumente gegen seine Existenz auf eine Berufung auf das Stillschweigen hinausliefen. Denn man muß bedenken, daß Irenäus, der das Werk des Papias gelesen hat[2], schwerlich aus Zufall einen solchen Presbyter nirgends erwähnt. Und auch die Nachricht des Dionysius von Alexandrien über die beiden Johannesgräber in Ephesus[3] beweist nichts Sicheres; sie würde ausreichend erklärt sein, wenn zu seiner Zeit die Grabstätte des Apostels an zwei verschiedenen Stellen gezeigt wurde[4]. Eusebius ist darum der erste, der etwas Bestimmtes über den mysteriösen Doppelgänger des Apostels zu sagen weiß. Aber er liest es nur aus dem Papias-Fragment heraus, das er dementsprechend interpretiert. Er hat damit nicht etwa seine Leser irreführen wollen; wohl aber glaubte er, wie Zahn[5] mit guten Gründen zeigt, hier einen Johannes entdeckt zu haben, dem vielleicht die Apokalypse zugeschoben werden könnte[6]. So hat Eusebius für die Johannesfrage in ähnlicher Weise Schwierigkeiten bereitet wie für die Jakobusfrage[7].

An sich würde die Existenz eines vom Apostel verschiedenen Presbyters für die Entscheidung der Frage nach dem Verfasser des Jo gleichgültig sein. Denn die Anwesenheit des Apostels in Ephesus ist mit Sicherheit bezeugt[8], und Papias sowohl wie Polykarp haben direkte Beziehungen zum Apostel gehabt[9]. Wie schon gesagt[10], wird er zur Zeit Trajans, etwa um die Wende des

---

[1] Wenn man ἀνακρίνειν mit „vergleichen" übersetzt (*Gutjahr, Tromp*), so ergibt sich auch ein guter Sinn. Künstlicher ist schon die Erklärung von *C. Lambot* (Les presbytres et „l'exegesis" de Papias, in: Revue bénédictine 43 [1931], 116—123): „Was haben Andreas etc. *zu dem gesagt*, was Aristion und Johannes Prebsyter sagen."

[2] Adv. haer. V, 33, 4; bei *Eusebius*, H. e. III, 39, 1.

[3] Bei *Eusebius*, H. e. VII, 25, 16; vgl. III, 39, 6.

[4] Vgl. über die Ausgrabungen der Johanneskirche über dem Grab des Apostels *Keil* (oben S. 141 A. 8) 24 ff.

[5] Forschungen zur GK 6 114 ff.

[6] Wenn die starke Betonung des Apostelcharakters des Verfassers der Offb in dem alten Prolog zum Lk (oben S. 12 A. 2) — Ἰωάννης ὁ ἀπόστολος ἐκ τῶν δώδεκα ἔγραψεν τὴν Ἀποκάλυψιν — wirklich, wie *Harnack* (Sitzungsberichte der preuß. Ak. d. Wiss. 1928, 335 A. 2) annimmt, dafür spricht, daß der Apostel von einem andern Johannes unterschieden werde, so müßte man wohl annehmen, daß der Prolog gegen Eusebius polemisiere.

[7] Vgl. unten S. 278.

[8] Vgl. oben S. 241 ff.

[9] Vgl. oben S. 180 A. 1. Ebensowenig wie Irenäus sich in der Beziehung zwischen Papias und Johannes geirrt haben kann, ist es beim Verhältnis zwischen Polykarp und Johannes anzunehmen. Vgl. *Gutjahr* 148—166; *Hoh*, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 153 f.

[10] Vgl. oben S. 241.

Jahrhunderts, in Ephesus sein Leben beschlossen haben. Es war ihm also beschieden, die für die Entwicklung des Reiches Jesu folgenschwersten Ereignisse mit zu durchleben. Er konnte die fruchtbringende Tätigkeit des Apostels Paulus beobachten, die er selbst auf dem Apostelkonzil gutgeheißen hatte (Gal 2, 9). Damit steht auch in Einklang, daß der Verfasser des vierten Ev sich einerseits *als Judenchristen* durch seine Sprache und die Vertrautheit mit dem AT kundgibt; anderseits, unter Anerkennung des Vorzuges Israels (1, 11; 4, 22), *den Universalismus des Reiches Gottes* hervorhebt (1, 7. 9; 3, 16. 17; 4, 23 f.; 10, 16; 11, 52; 12, 20 ff.). Insbesondere aber hat Johannes die Erfüllung der Weissagung seines Meisters von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels erlebt; und er mußte darin, wie in den weiteren Folgen, insbesondere der Zerstreuung des Volkes, das Gericht über Israel und die endgültige Loslösung der Kirche von der Synagoge erkennen. Das stimmt aber zu der stark ausgeprägten antijüdischen Stellung des Ev (z. B. 1, 11; 3, 11 f. 32; 5, 44 ff.; 8, 21. 24; 12, 37 ff.). Und wenn wir selbst von jeder übernatürlichen Erleuchtung absehen wollten, so zeigt das Gesagte, daß wir nicht den Gedankenkreis eines „galiläischen Fischers" zum Maßstabe machen dürfen, um die Ideen des greisen Apostels in Ephesus am Abend seines gnaden- und tatenreichen Lebens zu beurteilen.

Der *Inhalt* des vierten Ev steht unter dem Gesichtspunkt der Selbstoffenbarung des Gottessohnes. Es ist ein einheitlicher Aufbau vorhanden[1], der mit dem 13. Kapitel einen merkbaren Einschnitt findet.

Die *Einleitung* bildet die Vorbereitung des öffentlichen Wirkens Jesu. Sie umfaßt den Prolog (1, 1—18), die Zeugnisse des Täufers für Jesus und die Berufung der ersten Jünger (1, 19—51).

I. Jesu öffentliches Wirken (2, 1—12, 50).

1. *Zum erstenmal in Jerusalem* (2, 1—4, 54). Jesus wirkt zu Kana in Galiläa sein erstes Wunder und stärkt die Jünger im Glauben (2, 1—11). Dann zieht er über Kapharnaum zum ersten Osterfeste nach Jerusalem, wo er durch die Tempelreinigung seine Vollmacht vor dem Hohen Rat und allem Volke erweist

[1] Eine Gliederung unter dem Gesichtspunkt der Siebenzahl, wie sie *Cladder* (Unsere Evv 245 ff.) und etwas anders *E. Lohmeyer* (Über Aufbau und Gliederung des vierten Ev, in: ZntW 27 [1928] 11—36) versuchen, bietet im einzelnen Beachtliches, ist aber als Ganzes gekünstelt.

(2, 12—25) und den Nikodemus über die Notwendigkeit des Glaubens wie der Taufe belehrt (3, 1—21). Von Jerusalem begibt er sich in die Landschaft Judäa, wo sein Erfolg kein anderer und besserer ist als in der Stadt Jerusalem (3, 22—36). Größeren Glauben dagegen findet er in Samaria (4, 1—42) und in Galiläa (4, 43—54).

2. *Die zweite Reise des Herrn nach Jerusalem* (5, 1—6, 71). Jesus zieht zum zweitenmal nach Jerusalem und heilt am Teiche Bezatha (Bethesda) an einem Sabbat einen Mann, der 38 Jahre gelähmt war. Dieses Wunder erregt sogleich den Widerspruch der Hierarchen, die darin ein Kapitalverbrechen gegen das mosaische Gesetz erblicken (5, 1—16). Vergeblich erklärt ihnen der Herr, mit welchem Rechte er sich Gott gleichstelle (5, 17—47). Von Jerusalem kehrt der Herr nach Galiläa zurück. Dort wirkt er das Wunder der Brotvermehrung (6, 1—13), wandelt auf dem See (6, 14—21) und hält die Rede vom wahren Himmelsbrote (6, 22—71).

3. *Jesus zum drittenmal in Jerusalem* (7, 1—10, 21). Während des Laubhüttenfestes zieht Jesus wieder nach der jüdischen Hauptstadt und redet von seiner göttlichen Herkunft und Sendung (7, 1—30). Die Hierarchen wollen ihn festnehmen lassen; doch wagen die ausgesandten Häscher es nicht, Hand an ihn zu legen (7, 31—52). In der Perikope von der Ehebrecherin, die eine Sonderstellung einnimmt[1], beschämt Jesus die Pharisäer (7, 53—8, 11). Dann offenbart er sich als das Licht der Welt durch Wort und Tat. Aber die Juden verbleiben in ihrem hartnäckigen Unglauben und versuchen abermals Hand an ihn zu legen (8, 12—59) Auch die Heilung eines Blindgeborenen gibt Anlaß zu Auseinandersetzungen (9, 1—41). Den irreleitenden Führern des Volkes stellt sich der Herr als den guten Hirten gegenüber (10, 1—21).

4. *Die zwei letzten Reisen des Herrn nach Jerusalem* (10, 22—12, 50). Jesus begibt sich zum Feste der Tempelweihe aufs neue nach Jerusalem und redet von seiner Messiaswürde und seiner Gottessohnschaft. Seine Gegner versuchen ihn als Gotteslästerer zu steinigen; doch ihr Anschlag mißlingt, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist (10, 22—42). Noch glänzender offenbart sich die Gottesherrlichkeit Jesu in der Auferweckung des Lazarus zu Bethanien (11, 1—44). Dieses Wunder

[1] Vgl. unten S. 263.

steigert die Feindschaft der Hierarchen gegen Jesus aufs höchste, so daß sie seinen Tod beschließen, während Jesus vorerst sich nach Ephraim zurückzieht (11, 45—56). Bevor die Hierarchen ihren Plan ausführen können, feiert der Herr in dem glänzenden Einzug in die jüdische Hauptstadt einen Triumph über seine Feinde (12, 1—50).

II. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung (13, 1—21, 25).

1. *Im Kreise der Jünger* (13, 1—17, 26). Jesus nimmt im Abendmahlssaale die Fußwaschung vor und entlarvt den Verräter (13, 1—30). In den anschließenden Abschiedsreden legt er seinen Jüngern zuerst echte Liebesgesinnung ans Herz und spricht von seiner Verherrlichung (13, 31—38). Dann tröstet er die trauernden Jünger, indem er ihren Blick zur Heimat im Jenseits lenkt und ihnen einen Ausblick in die Zukunft auf Erden eröffnet (14, 1—31). Ferner mahnt er sie zur Bewahrung der Lebensgemeinschaft mit ihm (15, 1—17) und sagt ihnen ihr Schicksal in der Welt voraus (15, 18—16, 4). Zuletzt verheißt er ihnen den Heiligen Geist und stellt ein baldiges Wiedersehen in Aussicht (16, 5—33). Nach diesem Abschied von der Welt und den Seinigen bittet er im hohenpriesterlichen Gebete den Vater um seine, der Jünger und der künftigen Kirche Verherrlichung (17, 1—26).

2. *Gethsemani und Golgotha* (18, 1—19, 42). Wie im Ölgarten (18, 1—11), so offenbart der Herr auch vor dem jüdischen Hohenpriester (18, 12—27), vor Pilatus (18, 28—19, 16), in und nach seinem Tode seine göttliche Herrlichkeit (19, 17—42).

3. *Erscheinungen des auferstandenen Herrn* (20, 1—21, 23). Jesus erscheint der Maria Magdalena (20, 1—18), den Aposteln und dem zweifelnden Thomas (20, 19—29). Nach einem Schlußwort (20, 30—31) folgt noch ein Nachtragskapitel mit Erscheinungen des Auferstandenen am See von Tiberias (21, 1—23). Aus dem Jüngerkreis ist eine Schlußbemerkung angefügt (21, 24—25).

Schon diese Inhaltsübersicht zeigt den erheblichen *Abstand* des vierten Ev von der Darstellung der *Synoptiker*. Nur ganz wenige Perikopen hat es mit ihnen gemeinsam (6, 1—21; 12, 1—8. 12—16), und auch in der Leidens- und Verklärungsgeschichte, dem einzigen parallelen zusammenhängenden Lebensabschnitt, machen sich die Besonderheiten stark bemerkbar. Sonst findet

man nur mehr oder weniger deutliche Anknüpfungen und Andeutungen an die synoptische Tradition.

Der Hauptschauplatz des Wirkens Jesu ist Judäa, während aus Galiläa nur Vereinzeltes berichtet wird. Der Stoff gruppiert sich wesentlich um die Reisen Jesu zu den Festen in Jerusalem, während die Synoptiker nur von der einen Reise zum Leidenspassa erzählen[1]. Sosehr aus dem Leben Jesu zahlreiche Einzelheiten berichtet werden, es findet sich meist doch nicht die lebhafte Anschaulichkeit der Darstellung. Die Erzählung pflegt abzubrechen, wenn das lehrhafte Ziel erreicht ist. Schlichte Gleichniserzählung fehlt, dafür sind tiefsinnige allegorische Gedanken ausgesprochen oder angedeutet. Alles dreht sich um die übernatürliche Person Jesu, die, namentlich im Kampf gegen Bosheit und Mißverständnis, ihre Hoheit enthüllt. Dabei zeigt der Evangelist in seiner geschlossenen Gedankenführung eine geradezu dramatische Gestaltungskraft[2]. Und wenn auch die Anordnung der einzelnen Perikopen untereinander loser ist, als man das vielfach annahm, so ist das Ganze doch durchaus einheitlich geschaut. Im Prolog bereits sind die Grundgedanken des ganzen Ev in majestätischer Erhabenheit zusammengefaßt.

Die Eigenart des Ev ergibt sich aus dieser *Grundtendenz*, wie sie am Schluß des Hauptteils (20, 30 f.) in folgende Worte gekleidet ist: „Jesus hat zwar noch viele andere Zeichen vor den Augen seiner Jünger getan, die nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind; diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend Leben habet in seinem Namen."

Damit ist der *Hauptzweck* des Ev nach *dreifacher Richtung* bestimmt: Jesus ist der Messias, der Gottessohn, der Spender übernatürlichen Lebens an die Gläubigen. Aber dieser dreifache Zweck schließt sich zu einer *höheren Einheit* eng zusammen. Es wird immer wieder betont, daß Jesus der Messias sei, in dem Vorbilder und Weissagungen des AT sich erfüllen (3, 14; 12, 14 f.

[1] Daraus entsteht der Eindruck einer nur einjährigen Wirksamkeit Jesu, wie sie sogar im Jo von manchen gefunden wird (*Belser*, *Cladder*, *Mader* u. a.). Aus der reichen Literatur vgl. *Pfättisch*, Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Ev des hl. Johannes, in: BSt 16, 3. 4, 1911; *Hartl*, Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu, in: NtA 7 1—3, 1917; *Meinertz*, Methodisches und Sachliches über die Dauer der Wirksamkeit Jesu, in: BZ 14 (1916/17) 119—139. 236—249.

[2] Vgl. *H. Windisch*, Der johanneische Erzählungsstil, in: Ευχαριστηριον, für Gunkel, II (Göttingen 1923) 174—213; *Lagrange*, Évangile selon s. Jean S. LXXXIII ff.

38 ff.; 18, 9; 19, 36), der aber nicht als äußerlicher Erlöser der populären Erwartung komme, sondern als Erlöser von Sündenschuld, und zwar in universalster Ausdehnung auf die ganze Menschheit (1, 4. 9. 17; 1, 29; 4, 23 ff.; 11, 50 f.). Schon die Selbstbezeichnung „Menschensohn", die der johanneische Jesus ebenso wie der synoptische braucht, zeigt diese vertiefte Messiaswürde. Und sie kommt ihm gerade darum zu, weil er eben der Gottessohn ist, „der Fleisch wurde und unter uns wohnte" (1, 14). Die Selbstoffenbarung als Gottessohn zieht sich in besonders hervorstechender Form durch das ganze Ev hindurch (2, 16; 5, 17 f. 26; 7, 28 f.; 8, 29. 58; 10, 30. 33), sie wird von Feinden (19, 7) und Freunden (6, 69; 20, 28) anerkannt. Göttliches Wissen und göttliche Macht zeigen sich überall im Wirken Jesu, und auch im Leiden tritt die Hoheit, die klare Voraussicht und die Freiwilligkeit hervor (6, 71; 7, 30. 44; 8, 20; 10, 17; 18, 6. 36). Die Erlösungsgnade wird in Form des „Lichtes" und des „ewigen Lebens" geschenkt, d. h. eines übernatürlichen Lebens, das bereits hier auf Erden mit der Wiedergeburt seinen Anfang nimmt und in die mystische Verbindung mit Christus führt (6, 56; 17, 21. 23; namentlich das Gleichnis vom Weinstock und den Reben 15, 1 ff.). Aber es ist durch den Glauben bedingt (1, 4. 7. 12; 3, 5. 16 f. 36; 4, 14; 6, 35. 47 ff.; 8, 12; 9, 4 f.; 11, 42; 17, 1 ff.; 18, 36 f.), und zwar einen lebendigen Glauben, der sich in der Erfüllung des göttlichen Willens durch die sittliche Tat auswirkt (3, 21; 8, 29; 13, 14 f.; 14, 15; 15, 10).

In solch erhabenen Gedanken verfolgt Jo den Hauptzweck seiner Darstellung[1]. Und sein Ev ist insofern ein selbständiges Ganze, das in sich gedanklich abgeschlossen ist. Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß die synoptische Darstellung außer acht gelassen wäre. Wenn man auch nicht von einer *Ergänzung der Synoptiker* in der fast naiven Form der Ausfüllung von Lücken ihrer Darstellung sprechen kann, so liegt doch tatsächlich eine Ergänzung vor. Jo setzt die synoptische Tradition als bekannt voraus, namentlich auf das Mk scheint er besonders Rücksicht zu nehmen[2]. Die Art, wie er z. B. über den Täufer spricht (1, 19 ff.),

[1] *A. Greiff* (Johanneische Studien I: Das älteste Pascharituale der Kirche, Did. 1—10, und das Jo, Paderborn 1929, 189 ff.) will im Jo eine paschale Weiheliturgie sehen. Der — einstweilen nur skizzierte — Beweisgang ist nicht überzeugend.

[2] Vgl. *H. Cladder*, Johannes Zebedäi und Johannes Markus, in: Stimmen aus M.-Laach 87 (1913/14) 136—150; *ders.*, Unsere Evv 193 ff.

zeigt, daß die Leser schon Bescheid wissen. Bemerkungen wie 2, 11 über den „Anfang der Wunder" oder 3, 24 über die noch nicht erfolgte Gefangensetzung des Täufers sind unmittelbare Hinweise auf die synoptische Darstellung. Nur im Hinblick auf sie ist die Auslassung des eucharistischen Einsetzungsberichtes zu verstehen, zumal die eucharistische Rede 6, 32 ff. eine bedeutungsvolle Vorbereitung auf die Einsetzung ist. So berichtet auch schon Klemens von Alexandrien[1] als Überlieferung, daß Johannes auf Bitten seiner Freunde den „somatischen" Evv ein „pneumatisches" hinzugefügt habe, d. h. ein Ev, das nach der Erläuterung des Origenes[2] die Gottheit Christi in den Vordergrund stelle. In diesem höheren Sinn liegt also eine Ergänzung vor, die aus dem reichen Strom der Überlieferung über den synoptischen Rahmen hinaus gerade das hervorholt und zuspitzt, was der Erreichung des Hauptzweckes dient. Jedoch kann von einer Verdrängung der angeblich unzulänglichen Synoptiker, wie sie neuerdings einseitig vertreten wird[3], keine Rede sein. Das Jo hätte dann ganz anders angelegt sein müssen, während es in der gegenwärtigen Form einen solchen Zweck niemals erreichen wollte und konnte und tatsächlich auch nirgendwo so gedeutet worden ist.

Um aber die Tendenz des Jo vollständig zu erfassen, ist noch zu beachten, daß es auch gewisse *polemische Absichten* verfolgt. Eine einheitliche Überlieferung über die Entstehungsverhältnisse nach dieser Richtung hin liegt nicht vor[4], wohl aber sind einige bestimmte Äußerungen aus alter Zeit vorhanden. So schreibt

[1] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 14, 7.

[2] In Jo t. 1, 6. Vgl. auch *Chrysostomus*, Hom. in Mt 1, 3; *Augustinus*, In Jo 36, 1.

[3] So *Overbeck*, *Bousset*, *Wendland*, vor allem *H. Windisch*, Johannes und die Synoptiker (Untersuchungen zum NT, Heft 12), Leipzig 1926. Vgl. dagegen *Meinertz*, Zum Problem des Jo, in: Theolog. Revue 27 (1928) 161—170; *Fr. Büchsel*, Johannes und die Synoptiker, in: Zeitschr. für systemat. Theologie 4 (1926/27) 240—265.

[4] Die Erzählung des *Muratorischen Fragmentes* (10 ff.): Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conieiunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret kennzeichnet sich auch schon durch die Form (Übergang in die direkte Rede) als fremdartiges Stück im ganzen Fragment. *Zahn* (Einleitung II³ 454 f.) sieht die Quelle in den dem Leucius Charinus zugeschriebenen Johannesakten. Ganz unmöglich ist die Ansicht von *E. Schwartz* (Über den Tod der Söhne Zebedaei 24 f.), daß die Erzählung auf Abfassung des Jo vor der Aposteltrennung hinweise. Schon der Zusatz: et episcopis spricht dagegen, weshalb ihn Schwartz ohne jeden Grund streicht. Ein zuverlässiger Kern mag in der Nachricht des Fragmentes stecken. Vgl. *Belser*, Einleitung² 248 ff.

Irenäus: Volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a *Cerintho* inseminatus est hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur *Nicolaitae*[1]. Dasselbe berichtet Hieronymus[2], nennt aber dazu noch die *Ebioniten*, qui asserunt, Christum ante Mariam non fuisse. Andre sprechen schon von den Gnostikern der späteren Zeit, oder man denkt geradezu an Marcion[3]. Auch in neuerer Zeit sind hier die verschiedensten Behauptungen aufgestellt worden, die aber teilweise positiv unrichtig sind, teilweise einen richtigen Gedanken zu stark übertreiben. Vor allem kann von einem Kampf gegen die entwickelte Gnosis des zweiten Jahrhunderts keine Rede sein, freilich ebensowenig von der entgegengesetzten Tendenz, daß der Verfasser selbst solchen gnostischen Gedanken huldige[4]. Erst recht kommt nicht Entstehung in marcionitischen Kreisen in Frage, auch nicht in der abgeschwächten Form, daß das Ev einen marcionitischen Zug aufweise[5]. Von dem dualistischen Grundprinzip des Gnostizismus ist weder im polemischen noch im zustimmenden Sinn etwas zu merken. Vielmehr verwertet der Verfasser die Gegensätze von Licht und Finsternis, Wahrheit und Irrtum u. dgl. in durchaus ethischem Sinne, und zwar ganz unbefangen (1, 5. 10; 3, 19—21; 12, 35 f.; 18, 37).

Jedoch ist zutreffend, daß im Jo die aus dem Synkretismus stammende gnostisierende Strömung berücksichtigt ist[6]. Schon Paulus hat ja, namentlich im Kol und in den Pastoralbriefen, gegen den Einbruch dieser Gedanken kämpfen und dementsprechend die übernatürliche Hoheit der Person und Lehre Jesu betonen müssen[7]. Wie er dabei an Ausdrücke und Vorstellungen der synkretistischen Umwelt anknüpft, so tut es auch Johannes. Namentlich der Logosgedanke lag damals in der Luft, er berührte sich mit den Gedanken der jüdischen Weisheitsliteratur, und er fand in der alexandrinischen Spekulation (Philo) eine starke Stütze[8]. Jo greift ihn auf und füllt ihn mit einem neuen Inhalt;

[1] Adv. haer. III, 11, 1. [2] De viris ill. 9; vgl. Prolog. in Mt.

[3] So der antimarcionitische Johannesprolog. Vgl. *Funk*, Patres apost. I² 374.

[4] Vgl. außer der Tübinger Tendenzkritik besonders *Kreyenbühl* (Das Ev der Wahrheit I, Berlin 1900; II 1906), der gar an den Gnostiker Menander als Verfasser denkt.

[5] *Windisch*, Johannes und die Synoptiker 172 ff.

[6] Vgl. *J. Leipoldt*, Jo und Gnosis, in: Ntl Studien (für Georg Heinrici), Leipzig 1914, 140—146.

[7] Vgl. *F. X. Monse*, Johannes und Paulus, in: NtA 5, 2—3, Münster 1915.

[8] Vgl. u. a. *Leisegang*, Logos, in: Pauly-Wissowa 13, 1 (1926) 1035—1081; *E. Krebs*, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg 1910.

er verbindet ihn mit dem alttestamentlich-messianischen Gedanken und schildert in Jesus den göttlichen Erlöser der Menschheit. Dabei zeigt sich eine tiefe mystische Frömmigkeit, die an manche Gedanken der Mysterienfrömmigkeit der damaligen Zeit erinnert. Aber gerade im Kernpunkt zeigt sich die ganz neuartige, am persönlichen Gottesbegriff und dem christlichen Glauben orientierte Frömmigkeit. Daher ist es völlig abwegig, Jo im hellenistischen Meer geradezu aufgehen zu lassen[1], oder gar die späte mandäische und manichäische Literatur als Steinbruch für die johanneischen Gedanken anzusehen[2]. Jo weist solche Vorstellungen ausdrücklich zurück, wo sie die Reinheit der christlichen Idee bedrohen. So finden sich ausgesprochen *antidoketische* Wendungen (1, 14; 19, 34 f.), ebenso ist eine stille Polemik gerade gegen Cerinth mit seiner Trennung des göttlichen Logos vom natürlichen Menschen Jesus sehr wahrscheinlich[3]. Gelegentlich wird auch eine Überschätzung Johannes' des Täufers abgelehnt (1, 8. 15. 27; 3, 30), aber nicht in dem Sinne, als wenn gegen den Täufer als solchen polemisiert würde, und auch nicht so, daß in dieser Polemik eine Haupttendenz des Ev zu erblicken wäre. Dagegen zieht sich durch das ganze Ev eine scharf *antijüdische* Stimmung hindurch. Man kann nicht von einem förmlichen Judenhaß sprechen (vgl. sogar 4, 22: „das Heil kommt von den Juden"); wohl aber wird das Judentum als die eigentlich feindliche Macht hingestellt, so daß der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι in diesem Sinn geradezu terminologische Bedeutung erhält (1, 11; 3, 11. 32; 5, 40. 44; 8, 24. 48; 9, 40 f.; 12, 37 ff.; 15, 24 f.).

---

[1] Vgl. namentlich *J. Grill*, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Ev I (Tübingen u. Leipzig 1902), II (1923): Das Dionysosbild habe namentlich Einfluß ausgeübt; *G. P. Wetter*, „Der Sohn Gottes". Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Jo, in: Forschungen zur Literatur und Religion des A u. NT, 9. Heft, Göttingen 1916. Vgl. dagegen *Fr. Büchsel*, Johannes und der hellenistische Synkretismus, in: Beiträge zur Förderung christl. Theol. 2, 16, Gütersloh 1928.

[2] Eine weitgehende Zusammenfassung bei *R. Bultmann*, Die neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Jo, in: ZntW 24 (1925) 100—146. Eine ausgiebige Materialsammlung bei *H. Odenberg*, The fourth Gospel, interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the hellenistic-oriental world, Uppsala och Stockholm 1929 (weitere Teile sollen folgen). Zur Kritik vgl. u. a. *Lagrange*, La gnose mandéenne et la tradition évangélique, in: Revue bibl. 36 (1927) 321—349; 481—515; 37 (1928) 5—36; *H. Lietzmann*, Ein Beitrag zur Mandäerfrage, in: Sitzungsberichte der preuß. Ak. der Wiss. 1930, 596—608; *G. Messina*, La dottrina Manichea e le origini del Cristianesimo, in: Biblica 10 (1929) 313—331; *J. Schmid*, Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage, in: BZ 20 (1932) 121—138.

[3] Vgl. *Cladder*, Cerinth und unsere Evv, in: BZ 14 (1916/17) 317 ff.; *ders.* Unsere Evv 222 ff.

Das Gesagte gibt bereits einen Anhaltspunkt für die Bestimmung der *Abfassungszeit und des Leserkreises* unseres Ev. Wenn die Synoptiker als bekannt und in ihrem Inhalt als allgemein verbreitet vorausgesetzt werden, so führt dies bereits auf die Zeit nach dem Jahre 70[1]. Die scharfe antijüdische Polemik zwingt aber, noch weiter ans Ende des ersten Jahrhunderts hinaufzugehen. Denn sie setzt voraus, daß das Judentum der damaligen Zeit der christlichen Bewegung feindlichen Widerstand leistete. Und das ist in den ersten Jahren nach der furchtbaren Katastrophe des Jahres 70 nicht anzunehmen, wohl aber in den späteren Jahrzehnten, als es sich allmählich von dem Schlage erholte, sich seiner Eigenart wieder bewußt wurde, sich nach dem Verlust des völkischen Mittelpunktes um so mehr auf sein Gesetz versteifte, sich Rabbinenschulen schuf, eine neue Literatur hervorbrachte und in Wort wie in Schrift das Christentum bekämpfte[2]. Gegen dieses wiedererstarkende Judentum war eine Polemik notwendig, wie sie das Jo führt.

Aber eine solche Polemik dachte nicht gleichzeitig an Missionszwecke unter den Juden[3]. Vielmehr ist das Ev vorwiegend für *Heidenchristen* bestimmt, die in einer Umgebung leben, in der jüdische und synkretistische Strömungen sich bemerkbar machen. Darum auch die Erläuterung jüdischer Ausdrücke und Gebräuche, die heidenchristlichen Lesern unverständlich sein konnten (1, 38. 41. 42; 2, 6; 4, 9; 6, 4). Gegen *Ende des ersten Jahrhunderts* wird das Ev in Kleinasien entstanden sein, wo ja der Apostel Johannes die unbestrittene Autorität war[4].

Die *Spuren des Jo* lassen sich weit zurückverfolgen. Wir entdeckten sie bereits bei Ignatius, Polykarp, Papias, Justin, dem apokryphen Petrus-Ev und den „Gesprächen Jesu mit seinen

---

[1] An eine frühere Abfassungszeit denkt nach dem Vorgang von *Wuttig* (1897) und *Gebhardt* (1906) neuerdings *K. Bornhäuser*, Das Jo eine Missionsschrift für Israel, in: Beitr. zur Förderung christl. Theol. 2, 15, Gütersloh 1928.

[2] Vgl. auch *Justin*, Apol. I, 31 (vgl. 36): ἐχθροὺς ἡμᾶς καὶ πολεμίους ἡγοῦνται, ὁμοίως ὑμῖν ἀναιροῦντες καὶ κολάζοντες ἡμᾶς ὁπόταν δύνωνται. Dial. 16. 95; *Martyrium Polycarpi* 12, 2; 13, 1; 18, 1; *Hoennicke*, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Berlin 1908, 381 ff.

[3] So *Bornhäuser* (oben A. 1). Vgl. *Meinertz*, Theolog. Revue 28 (1929) 294—297.

[4] Im Zusammenhang mit der Leugnung des ephesinischen Aufenthaltes des Apostels (vgl. oben 241 f.) und mit der Bestreitung des apostolischen Ursprunges des Ev steht es, wenn auch die kleinasiatische Herkunft bestritten wird. So u. a. von *E. Schwartz, Jülicher, W. Bauer, Windisch, Zurhellen*, Die Heimat des vierten Evangelisten, Tübingen 1909. Syrien soll die Heimat sein.

Jüngern[1]". Auch die von R. Harris 1909 zuerst herausgegebenen Oden Salomos[2] sind in hohem Maße von johanneischem Geiste getränkt. Gehören sie dem ersten oder dem zweiten Drittel des 2. Jahrhunderts an, so sind sie ein wichtiger Beweis für den Einfluß des Jo. Ebenso setzen die apokryphen Johannesakten das Jo voraus[3]. Ferner hat Irenäus[4] in den Worten der „*Presbyter*" unter anderen auch die Stelle Jo 14, 2: ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς erhalten. Muß somit der Ursprung des vierten Ev um die Wende des 1. Jahrhunderts angesetzt werden[5], so bleibt noch die Frage: Wie weit läßt sich die Überzeugung, daß es vom Apostel Johannes verfaßt worden ist, zurückverfolgen? Theophilus von Antiochien zitiert ausdrücklich[6]: ἐξ ὧν (scil. πνευματοφόρων) 'Ιωάννης λέγει· 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κτλ. Auch das Muratorische Fragment und die antimarcionitischen Evangelienprologe[7] nennen Johannes als Verfasser[8]. Für Polykrates,[9] Irenäus[10], Klemens von Alexandrien[11], Tertullian[12] gilt der apostolische

[1] Vgl. oben S. 178 ff. Auch sonst sind Andeutungen zu finden, z. B. in der Didache (9, 4; 10, 5), doch ist die literarische Beziehung nicht sicher, auch nicht in der Umkehrung von *Greiff* (oben S. 250 A. 1) 163 ff.

[2] Vgl. die bequeme Übersetzung von *Ungnad* und *Staerk*, Die Oden Salomos, in: Kleine Texte N. 64, Bonn 1910.

[3] Nicht etwa umgekehrt, wie Hilgenfeld und Corssen meinten. Vgl. *Clemen*, Die Entstehung des Jo 354.

[4] Adv. haer. V, 36, 1. Vgl. *Funk*, Patr. ap. I² 389. Auch im Martyrium ss. Carpi, Papyli et Agathonices (7) aus den sechziger Jahren des 2. Jahrhunderts ist Jo 4, 23 zitiert. Vgl. *Rauschen*, Florilegium patristicum III (Bonnae 1905) 90.

[5] Vgl. *Harnack*, Die Chronologie I 659: Ev und Briefe waren „gegen Ende der Regierung Trajans bereits vorhanden und wurden in Asien gelesen", so daß „wir durch die äußere Kritik über diesen Zeitpunkt nicht hinauszukommen vermögen (terminus ad quem ± 110)". — Man kann die Bezugnahmen bei *Justinus* und den *apostolischen* Vätern nicht beseitigen, wie es mit anderen Kritikern *Holtzmann* (Einleitung³ 469) tut: „Nicht Johannes wird zitiert, aber Johanneisches ist im Anzug begriffen. Ein gemeinsamer Gedankenkreis, ein gemeinsamer Besitz von dogmatisch (z. B. 6, 51) und liturgisch (z. B. 1, 29) motivierten Formeln und Ausdrucksweisen ist zu konstatieren, daraus zahllose Anklänge von selbst resultieren mußten." Die „Anklänge" beziehen sich nämlich zu oft auf Stellen, die keineswegs als solche Formeln angesehen werden können. Ebenso ist es sehr fraglich, ob man die *Oden Salomos* für jüdisch und vorjohanneisch halten darf, um dann mit *Harnack* (Ein jüdisch-christl. Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert, in: TU 35, 4, 1910, S. V) zu urteilen: „Diese jüdischen Oden (nicht erst die christliche Bearbeitung) enthalten bereits alle wesentlichen Stücke der johanneischen Theologie samt ihrer religiösen Klangfarbe."

[6] Ad Autol. II, 22.

[7] Vgl. oben S. 12 A. 2 und S. 182.

[8] Daß hier wirklich der Apostel gemeint ist, ergibt der Zusammenhang ganz klar. Vgl. *Jacquier*, Le NT dans l'église chrétienne I 197 f.

[9] Vgl. oben S. 240 f. A. 2.

[10] Vgl. oben S. 183.

[11] Vgl. *Eusebius*, H. e. VI, 14, 7.

[12] De praescr. haeret. 22; adv. Marc. IV, 2.

Ursprung als zweifellose Tatsache. Von Papias dürfen wir annehmen, daß er das ihm bekannte vierte Ev nicht einem andern Verfasser zugeschrieben hat; denn das würde ihm bei Irenäus alles Ansehen gekostet und bei Eusebius wohl einen Tadel eingetragen haben[1]. Und wenn Polykarp und Ignatius den Zebedäiden nicht namhaft machen, so ist das wieder kein Gegenbeweis; denn auch bei anderen Schriften haben sie den ihnen zweifellos bekannten Verfasser zu nennen unterlassen. Für die Einheitlichkeit der Überlieferung im zweiten Jahrhundert spricht aber auch die Tatsache, daß sowohl Montanisten wie Gnostiker das Jo sehr stark benutzten, es also als hohe Autorität anerkannten. Auch die Osterpraxis der kleinasiatischen Quartodezimaner ist offenbar vom Jo abhängig[2]. Dagegen beriefen sich die einzigen Gegner der Johannesschriften aus alter Zeit, die kleine Gruppe der römischen Aloger um die Wende des zweiten Jahrhunderts, sowie der römische Presbyter Cajus nicht etwa auf eine Überlieferung, sondern sie konstruierten sich Widersprüche mit den Synoptikern[3].

Wenn wir nun nach *inneren* Gründen fragen, so begegnen wir zunächst einer Fülle von genauen Einzelangaben, wie Bestimmungen von Örtlichkeiten (1, 28; 3, 23; 4, 6; 5, 2; 18, 16) und Zeiten (1, 29. 35; 2, 1; 3, 2; 4, 6; 6, 16; 11, 6; 12, 1; 13, 30; 19, 14; 20, 19), von Personen (1, 40. 44; 6, 71; 11, 2; 13, 26; 18, 10. 15. 16) und Ereignissen, die zwar an sich oder auch in den sie begleitenden Umständen nur nebensächliche Bedeutung haben (2, 6; 4, 28; 11, 20. 31; 12, 16; 13, 30; 18, 15 ff.), die aber mit einer bis ins kleinste sich erstreckenden genauen und sicheren Kenntnis verbunden sind. Daher ist der Schluß gerechtfertigt, es müsse der mit palästinensisch-jüdischen Verhältnissen vertraute Evangelist aus der Erinnerung an Miterlebtes geschöpft haben[4]. Dabei scheut er sich nicht, genauere Angaben zu machen oder

[1] Vgl. oben S. 181. Die Zusammenstellung von Johannes und Matthäus im Proömium des Papias (oben S. 242) ist vielleicht auch nicht zufällig. Vgl. *Gutjahr,* Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses 179 f.

[2] Vgl. *C. Schmidt,* Gespräche Jesu mit seinen Jüngern 609; *Lagrange,* Évangile selon S. Jean S. LII f.

[3] Vgl. *A. Bludau,* Die ersten Gegner der Johannesschriften, in: BSt 22, 1—2 (Freiburg 1925) 66 ff. 80 ff. Die Verwerfung des *Marcion* (vgl. oben S. 178) teilt das Jo mit den beiden Synoptikern Mt und Mk. Seine Behauptung, daß alle drei von den Judaisten gefälscht seien, ist ebensoviel wert wie die andere, daß die Urapostel nichts geschrieben hätten. Vgl. *Harnack,* Marcion² 40 f.

[4] Es reicht nicht aus, mit *K. Kundsin* (Topologische Überlieferungsstoffe im Jo, in: Forschungen zur Religion und Literatur des A u. NT, 22. Heft, Göttingen 1925) nur an Kultlegenden zu denken, die an den Orten hafteten.

mißverständliche Dinge in der synoptischen Berichterstattung klarzustellen[1].

Dazu kommt die eigenartige Form der Selbstbezeichnung des Verfassers. So wird 1, 37. 40 wohl Andreas genannt, nicht aber der andere Jünger, der nur Johannes sein kann. Ferner wird der „andere Jünger", der mit Petrus zum Grabe eilte (20, 2—9), nicht mit Namen eingeführt. Auch erkennt man diesen Ungenannten aus 19, 26. 27, wonach er bis unter das Kreuz folgte, und aus 21, 7. 20 in Verbindung mit 13, 23. 24 als den Lieblingsjünger Johannes. Daß nun ein so bedeutender Apostel im vierten Ev nicht mit Namen hervortritt, ist nur daraus zu erklären, daß er selbst Verfasser ist, sich aber nicht nennen und doch zugleich als glaubwürdigen Zeugen vorstellen wollte (1, 35; 20, 31)[2].

Dem entspricht auch die Beobachtung, daß der Verfasser sich selbst nachdrücklich als *Augenzeugen einführt*[3]. Schon im Prolog sagt er von der Herrlichkeit des menschgewordenen Wortes: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (1, 14), und das Ev gibt eine Beschreibung von dieser Offenbarung der göttlichen Majestät des Sohnes Gottes[4]. Ferner heißt es vom Erzählenden (19, 35): καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε. Es wird hier also für das Herausfließen von Blut und Wasser aus der geöffneten Seite Jesu auf die Augenzeugenschaft ein besonderes Gewicht gelegt[5]. Dies hat seinen Grund darin, daß es sich nicht nur um einen wunderbaren Vorgang, sondern um ein Ereignis handelt, das die Vollendung des Erlösungsopfers und seine Zuwendung im Sakramente der Taufe symbolisiert. In diesem Sinne nimmt wenigstens 1 Jo 5, 6 ff. darauf Bezug.

---

[1] Vgl. oben S. 251.

[2] *Schwartz, Bousset, Soltau* (Theolog. Studien und Kritiken 1915, 371 ff.), dem auch *Harnack* (Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften 1915, 551 A. 3) zustimmt, wollen den Lieblingsjünger aus dem ursprünglichen Texte ganz beseitigen. Solche und andre gewagte Kombinationen sind ebenso unbegründet, wie die fast unverständliche Behauptung von *Jülicher-Fascher* (Einleitung[7] 404), der Lieblingsjünger sei „überhaupt kein Mensch von Fleisch und Bein", man müßte sonst dem Verfasser den Vorwurf einer „unzweckmäßigen Geheimnistuerei und bedenklichen Zweideutigkeit" machen. Hier ist die sinnige, mystische Art der Darstellung völlig verkannt. Geradezu phantastisch ist die Ansicht von *Ed. Meyer* (Sitzungsberichte der preuß. A. d. Wiss. 1924, 157—162) von der bewußten Fälschung auf den Namen des Johannes.

[3] Vgl. *F. Torm*, Die Psychologie des vierten Ev: Augenzeuge oder nicht? in: ZntW 30 (1931) 124—144.

[4] Vgl. auch 1 Jo 1, 1—3.

[5] Es kann dahingestellt bleiben, ob ἐκεῖνος auf den Evangelisten oder auf Jesus (so u. a. Zahn, Tillmann, Lagrange, Bornhäuser) sich bezieht.

Wichtig ist noch der vorletzte Vers des Ev (21, 24): Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν. Damit ist vom Apostel Johannes ausgesagt, daß er das Ev bezeuge und geschrieben habe. Es fragt sich nur, von wem der Vers herrührt. Er steht am Schlusse von *Kapitel 21*, das sich deutlich, wie bereits bemerkt, als Nachtragskapitel ausweist; denn schon 20, 31 findet sich der eigentliche Schluß des Ev. Allein dieser Nachtrag ist offenbar an das Ev angehängt worden, bevor es in weiteren Kreisen verbreitet worden ist; enthalten ihn doch sämtliche Hss und Übersetzungen. Er rührt wohl auch sicher vom Verfasser des Ev her[1], da der Sprachgebrauch sich vollständig mit dem des Ev deckt; einige unerhebliche Eigenheiten kommen dagegen nicht in Betracht. Nur die Schlußverse 24 und 25 sind wohl aus der nächsten Umgebung des Apostels an das Ev angefügt worden; andernfalls wäre besonders der Subjektswechsel in 24b schwer zu erklären[2]. Es ist aber müßig, nach Namen zu suchen[3]. Anderseits lassen Horn[4] und Zahn V. 24 eine Einheit mit Kap. 21 bilden, doch soll das ganze Kapitel aus der nächsten Umgebung des Apostels verfaßt worden sein. „Mit Genehmigung des Johannes oder geradezu im Auftrage desselben haben Leute, die ihm nahestanden, aufgezeichnet, was er ihnen gewiß mehr als einmal, aber gewiß auch noch einmal, ehe sie die Feder ansetzen, erzählt hat[5].“ Diese Auffassung scheitert aber wohl an der Gleichheit des Stiles und an dem Worte γράψας (24). Denn es besagte für Kap. 1—20 etwas anderes als für Kap. 21: Dort direkte, hier indirekte Abfassung. Und das wäre gekünstelt[6].

---

[1] Der Tod des Apostels Johannes ist zur Zeit der Abfassung des Nachtrages noch nicht, wie vielfach angenommen wird, erfolgt. Das ergibt sich aus dem Vergleich der Berichte über Johannes und Petrus. Letzterer ist nach V. 19 offenbar schon gestorben. V. 23 dagegen macht den Eindruck, daß einem falschen Gerüchte entgegengetreten werden sollte, Johannes werde überhaupt nicht sterben. Nach seinem Tode wäre dies aber in der vom Verfasser gewählten Form überflüssig gewesen.

[2] Das bleibt bestehen trotz der sonst beachtenswerten Verteidigung der Schlußverse als ursprünglich johanneisch durch *J. Chapman*, ‚We know, that his testimony is true‘, in: The Journal of Theological studies 31 (1930) 379—387.

[3] So denkt *J. Haußleiter* (Johanneische Studien, Gütersloh 1928, 98 ff.) an Andreas und Philippus.

[4] Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Ev Jo Kap. 21, Leipzig 1904.

[5] *Zahn*, Einleitung II³ 496.

[6] Es ist unbegründet, mit *Harnack* (Das „Wir“ in den johanneischen Schriften, in: Sitzungsberichte der preuß. Ak. d. Wiss. 1923, 96—113) das γράψας zu streichen. Vgl. *Meinertz*, Theol. Revue 27 (1928) 161 f. A. 1.

Somit löst sich die Schwierigkeit am besten in der Weise, daß man Kap. 21 als einen von Johannes selbst geschriebenen Nachtrag zum Ev auffaßt, in dem er dem falschen Gerüchte, zu dem sein hohes Lebensalter Anlaß bot, entgegentreten will. Nur die beiden Schlußverse stammen aus der nächsten Umgebung des Apostels. V. 24 bildet daher ein uraltes gewichtiges Zeugnis für die Autorschaft des Apostels.

Die angeführten äußeren und inneren Gründe gewährleisten die *geschichtliche Glaubwürdigkeit* des Ev. Trotzdem meint man auf kritischer Seite vielfach, sie auf ein Minimum beschränken und eben darum die johanneische Autorschaft bestreiten zu müssen. Der „galiläische Fischer" könne unmöglich Verfasser eines Ev sein, das mit dem Judentum gebrochen habe[1]. „Eine Verwandlung des galiläischen Fischers in den apokalyptischen Theologen und hinwiederum dieses in den mystisch-spekulativen Evangelisten", ferner „die Reinigung des Zwölfapostels von jüdischen Schlacken", die „Bereicherung seines Geistes durch paulinische und philonische Elemente", die „Verklärung des schroffen Donnersohnes zum universalistischen Genius der Christenheit" seien unbegreiflich. Jedoch beachtet man bei dieser Auffassung nicht, welch folgenschwere Ereignisse zwischen der Wirksamkeit Jesu und der *um zwei Generationen später* anzusetzenden Abfassung des Jo liegen[2]. In dieser langen Zeit ist für eine mannigfache Entwicklung und theologische Vertiefung des begabten Zebedäussohnes Raum. Auch kann man nicht sagen, daß er sein Ev „als uralter Greis komponiert haben müßte". Vielmehr ist das Jo der Niederschlag einer Predigttätigkeit, die durch Jahrzehnte hindurch geübt wurde und die auf die geistigen Strömungen der Zeit Rücksicht nahm.

Auch vom sprachlichen Gesichtspunkte aus soll es unmöglich sein, an den Galiläer Johannes zu denken, zumal ihm so verschiedenartige Schriften wie das Ev und die Offb zugeschrieben werden. Nun läßt sich aber der semitische Hintergrund der johanneischen Sprache erweisen[3]. Anderseits ist es erklärlich, daß der

[1] Vgl. *Holtzmann*, Einleitung[3] 455 f. [2] Vgl. oben S. 246.

[3] Vgl. *Schlatter*, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, Gütersloh 1902; *ders.*, Der Evangelist Johannes, Stuttgart 1930. Die Ansicht von *F. C. Burney* (The aramaic origin of the fourth gospel, Oxford 1922), daß unser Jo Übersetzung eines aramäischen Originals sei, ist zwar in dieser Form unwahrscheinlich; doch wird durch seine Untersuchung das aramäische Denken des Verfassers erneut gezeigt. Vgl. *G. Kittel*, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums, Stuttgart 1926, 45—51.

langjährige Aufenthalt in Kleinasien die Sprache des Apostels beeinflußt hat[1]. Und von großer Wichtigkeit ist die Beobachtung Deißmanns über den volksmäßigen Charakter des johanneischen Stils: „Volkstümlich ist Johannes, da, wo er erzählt oder reflektiert, und da, wo er Christusreden gibt[2]." Daß sich aber zwischen Ev und Offb manche Unterschiede finden, erklärt sich ganz naturgemäß aus dem völlig verschiedenen Stoff. Anderseits sind in der Grundauffassung, dem Geiste und der Darstellungsart so viele auffallende Berührungspunkte vorhanden[3], ferner sind bei aller Eigenart die Ähnlichkeiten der Sprache so groß, daß Harnack erklären konnte: „Ich bekenne mich zu der kritischen Ketzerei, die die Apokalypse und das Ev auf einen Verfasser zurückführt[4]."

Den größten Stein des Anstoßes bildet der Vergleich des Jo mit den Synoptikern: Jesus könne unmöglich synoptisch und johanneisch zugleich gesprochen haben. Im Jo spreche Jesus ganz abweichend von den Synoptikern in feierlichen, langen Reden, ja seine Sprache sei ebenso „johanneisch" wie etwa die des Täufers oder des Verfassers von 1 Jo. Auch übersteige die übernatürliche Hoheit Jesu im Jo in weitem Maße alle menschlichen Schranken. Nun liegt der Unterschied zwischen Jo und den Synoptikern tatsächlich auf der Hand. Allein man muß beachten, daß Jo uns den Heiland vorwiegend in Judäa zeigt, während die Synoptiker die galiläische Wirksamkeit berichten. Daß Jesus in der Metropole besonders den Hierarchen gegenüber mehr von sich selbst und in anderer Form spricht als vor den Volksscharen Galiläas, versteht sich von selbst. Hier ergänzt Jo tatsächlich eine Lücke in der synoptischen Darstellung[5]. Ferner bieten die Synoptiker ebenso wie Jo die Reden nur im Auszuge. Daß hier die Formulierung des Wortlautes durch den Geist des einzelnen Verfassers hindurchgegangen ist, ist ganz natürlich; vor allem hat Johannes seine Eigenart dabei nicht verleugnet[6]. Auf Einzel-

[1] Die Möglichkeit ist außerdem natürlich zuzugeben, daß Johannes sich bei der Abfassung eines „literarischen Assistenten" bedient habe. So mit *Chapman, Belser*, Theol. Quartalschrift 1912, 57.

[2] Licht vom Osten[4] 106. Dabei kann bestehen, daß man von der „priesterlichen Feierlichkeit und Erhabenheit der johanneischen Darstellung" reden darf (*Knopf* bei *J. Weiß*, Das Urchristentum 613).

[3] Vgl. *Allo*, Saint Jean. L'apocalypse, Paris 1921, S. CLXXXI ff.

[4] Die Chronologie I 675 A. 1.

[5] Vgl. oben S. 250.

[6] Vgl. den Versuch, die Eigenart der Formulierung in den johanneischen

heiten im Verhältnis der synoptischen Evv zu Johannes ist schon hingewiesen worden[1]; genaue Exegese löst die Schwierigkeiten unter Berücksichtigung der verschiedenartigen Gesichtspunkte in der Darstellung. Es ist aber wohl zu beachten, daß man auf kritischer Seite in den Synoptikern ebenso das spätere Gemeindebewußtsein finden will wie bei Johannes. Daß für letzteren die Gottheit Jesu im Vordergrunde steht, ergibt sich ja aus dem Zwecke seines Ev[2]. Aber auch aus den synoptischen Evv leuchtet die übernatürliche Hoheit Jesu hervor, die man vom Standpunkte der einfachen historisch-kritischen Methode nicht beseitigen kann. In ihrer Auffassung Jesu als des ewigen Gottessohnes sind die drei ersten Evv nur dem Grade nach verschieden vom Jo[3].

Ganz gegen den geschichtlichen Befund ist vor allem jene Ansicht, die neben Holtzmann besonders Loisy[4] verteidigt hat: Ein alexandrinischer Judenchrist, der von dem historischen Jesus nichts mehr wußte, habe das Ev in Form einer allegorischen Erzählung geschrieben; die einzelnen Personen symbolisierten nur Ideen, Nikodemus z. B. sei der Typus der unvollkommenen Gläubigen, die mit dem vollen Glauben endigen. Gegen diese Ansicht[5], die nur den Wert eines geistreichen Einfalles hat, sprechen vor allem die vielen inneren Gründe, die den Verfasser als Augenzeugen erweisen[6] und die (wie die Leidensgeschichte) den Erzählungscharakter erkennen lassen. Darum konnten die Leser die allegorische Tendenz, von der nirgends gesprochen wird, gar nicht merken, und so muß man die unwahrscheinliche Hypothese aufstellen, daß das Ev für irgendein kleines Konventikel von Eingeweihten bestimmt war. Etwas ganz anderes ist die Beobachtung, daß der Evangelist hinter den *Tatsachen* tiefere Gedanken erblickt, daß er Beziehungen zwischen den Taten und Worten Jesu auf-

---

Allegorien herauszustellen, bei *Buzy*, Introduction aux paraboles évangéliques, Paris 1912, 455 ff. Über die Echtheit der Abschiedsreden s. *Keppler- S. Weber*, Unseres Herrn Trost[3], Freiburg i. Br. 1922; über Kap. 6 *Th. Philips*, Die Verheißung der hl. Eucharistie nach Jo, Paderborn 1922.

[1] Vgl. oben S. 248 f.

[2] Vgl. oben S. 249 f. [3] Vgl. oben S. 237.

[4] Le quatrième évangile, Paris 1903.

[5] Die *Bibelkommission* hat am 29. Mai 1907 entschieden: 1. Die äußeren Gründe beweisen die Autorschaft des Apostels; 2. Das Gleiche tun die inneren Gründe; 3. Die Geschichtlichkeit des Ev ist festzuhalten. Denn die erzählten Tatsachen sind nicht totaliter vel ex parte conficta, um als Allegorien und Symbole zu dienen; ferner sind die Reden des Herrn proprie et vere ipsius Domini, und nicht compositiones theologicae scriptoris. — Vom *Syllabus* des 3. Juli 1907 beziehen sich die Sätze 16, 17 und 18 auf das Jo unmittelbar. Vgl. BZ 5 (1907) 437 ff.

[6] Vgl. oben S. 256 f.

deckt, daß z. B. die wunderbare Brotvermehrung den Hintergrund für die eucharistische Rede bildet. Bei dieser sinnigen Betrachtungsweise des Jo bleibt die Geschichtlichkeit der Berichte bestehen[1].

In neuerer Zeit ist auch die *Einheitlichkeit* des Jo mehr und mehr in Zweifel gezogen worden. Es wurde schon bemerkt[2], daß die Anordnung der Perikopen manchmal lose ist, so daß man z. B. für die Umstellung der Kapitel 5 und 6 beachtenswerte Gründe vorbringen kann[3]. Darüber hinaus sucht man aber auch, und zwar in der verschiedensten Art, mehrere Schichten im Ev festzustellen, die sich allmählich übereinandergelagert haben sollen. Dabei denkt man entweder in formgeschichtlicher Art an verschiedene Ströme der mündlichen Überlieferung, die hinter dem Ev liegt[4], oder man schaltet Einzelverse aus, wie die Johannesverse im Prolog oder die Parakletsprüche[5], oder man schält förmlich eine johanneische Grundschrift heraus, die später bearbeitet worden sei[6]. Alle diese Versuche, Quellen auszuscheiden, gehen hier wie auch sonst bei den ntl Schriften von einseitigen Gesichtspunkten aus, übertreiben einzelne Unebenheiten und setzen das Seziermesser an Stellen an, die eine besonnene Exegese auf viel natürlicherem Wege erklären kann. In der Nachprüfung der Einzelargumente läßt sich das zeigen. Man verkennt oder wertet nicht ausreichend die großartige Einheitlichkeit der Darstellungsart, des Stils und der Gesamtauffassung des ganzen Ev[7]. Auch ist die Frage noch nicht beantwortet, wie eine solche Umarbeitung eines Ev, das im öffentlichen Gottesdienste viel gelesen wurde, überhaupt denkbar wäre, ohne daß sich Spuren erhalten haben[8].

[1] Vgl. aus der reichen Literatur *P. Dausch*, Das Jo[3], in: Bibl. Zeitfragen 2, 2, Münster i. W. 1911; *Chauvin*, Les idées de M. Loisy sur le quatrième évangile, Paris 1906; *Lepin*, L'origine du quatrième évangile, Paris 1907; *ders.*, La valeur historique du quatrième évangile, 2 Bände, Paris 1910; die Kommentare, namentlich von *Lagrange* und *Tillmann* (oben S. 271); *I. M. Vosté*, Studia Joannea[2], Romae 1930; *V. H. Stanton*, The Gospels as historical documents III (Cambridge 1920); *Haußleiter* (oben S. 258 A. 3).

[2] S. oben S. 249.

[3] Vgl. *Meinertz* in: BZ 14 (1916/17) 283 ff.; *Tillmann*, Das Jo[4] 10.

[4] Vgl. *Dibelius*, Jo 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Jo, in: Festgabe für Deißmann 1927, 168—186.

[5] *H. Windisch*, Die fünf johanneischen Parakletsprüche, in: Festgabe für Jülicher, Tübingen 1927, 110—137.

[6] *Fr. Spitta*, Das Jo als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910. Vgl. oben S. 27. Die älteren Versuche von *Delff*, *Wendt*, *Wellhausen*, *E. Schwartz*, *Soltau* u. a. sind immer wieder kritisiert worden. Vgl. auch *E. v. Dobschütz*, Zum Charakter des 4. Ev, in: ZntW 28 (1929) 161—177.

[7] Vgl. oben S. 249 f.

[8] Vgl. *Gregory*, Wellhausen und Johannes[2], Leipzig 1910; *B. Weiß*, Das Jo

Insofern ist die Ausscheidung der johanneischen Grundschrift aber beachtenswert, als sie zeigt, daß man auf kritischer Seite erkennt, wieviel sicheres geschichtliches Gut im Ev zu finden ist.

Eine besondere Stellung in der Frage nach der Integrität des Jo[1] nimmt die *Perikope* von der *Ehebrecherin* (7, 53—8, 11) ein[2]. Sie hat eine eigentümliche Überlieferungsgeschichte. Die ältesten griechischen Hss (א ABCLW), viele Minuskeln, sämtliche syrischen Übersetzungen (sy^s sy^c sy^{vg} sy^{ph}), die altlateinischen Hss a f l q, die koptischen Hss kennen die Perikope nicht. Ebenso findet sie sich bei keinem der griechischen Väter, weder bei Origenes, noch bei Chrysostomus und Theodoret kommentiert oder verwertet; und Euthymius (11. Jahrhundert) bemerkt in seinem Johannes-Kommentar[3]: παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται. Dazu kommen noch die vielen Varianten des Textes, die nirgendwo so zahlreich sind wie gerade hier[4]: ein Beweis für eine gewisse Flüssigkeit des Textes.

Dagegen lesen wir sie in DFGHK, in den altlateinischen Hss b c e f f[2] und der Vulgata; nach einer Angabe des Hieronymus[5] ist sie zu seiner Zeit weit verbreitet gewesen. Ambrosius[6] und Augustinus[7] suchen die Auslassung bereits mit der Furcht vor Mißverständnissen zu erklären. In der Didascalia (c. 7) und den apostolischen Konstitutionen (II, 24) wird die Begebenheit erwähnt; vielleicht bietet sogar das Protevangelium Jacobi (16, 3) schon eine Anspielung. Auch die äthiopische Übersetzung und sy^{pal} kennen sie. Die Minuskeln der sogenannten Ferrar-Gruppe enthalten sie, aber hinter Lk 21, 38.

Ist die älteste Bezeugung der Perikope im Rahmen des Jo mangelhaft, so führen uns dennoch die textkritischen Zeugen

als einheitliches Werk, Berlin 1912; *G. Stettinger*, Textfolge der joh. Abschiedsreden. Gegen Prof. Dr. Fr. Spitta, Wien 1918; *ders.*, Geschichtlichkeit der joh. Abschiedsreden. Gegen Prof. D. Dr. K. Clemen, Wien 1919; *T. Bromboscz*, Die Einheit des Jo, Mislowice 1927; *Lagrange*, Où en est la dissection littéraire du 4e évangile, in: Revue biblique 33 (1924) 321—342.

[1] Über Jo 21 und 19, 35 vgl. oben S. 257 f. Jo 5, 3b. 4 ist offenbar spätere Einschaltung.

[2] Vgl. *Belser*, Theol. Quartalschrift 94 (1912) 54 ff.; *Zahn*, Einleitung II[3] 567 f.; Das Ev des Johannes 712 ff.; *Jacquier*, Histoire IV 275 ff.

[3] *Migne*, P. gr. 129, 1280.

[4] *v. Soden* (Die Schriften des NT I 486—524. 1532—1534) hat die Überlieferung in 7 verschiedene Gruppen eingeteilt. Seine Konstruktion des Urtextes und die Fülle der Varianten auch bei *Lietzmann*, ZntW 8 (1907) 45. 36 f.

[5] Adv. Pelag. II, 17.

[6] Apol. David II, 1.

[7] De coniug. adult. II, 7.

weit zurück. Und sie werden gestützt durch eine Nachricht des Eusebius[1], der offenbar mit der ἱστορία περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, die er bei Papias[2] und im Hebräerev[3] gefunden hat, unsere Perikope meint.

Innere Gründe entsprechen dem Befund der Überlieferung. Der Stil der Perikope ist nicht johanneisch, sondern klingt weithin an die synoptische Sprache an, z. B. die Zusammenstellung γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι. Auch schließt sich 8, 12 (αὐτοῖς) schwer an 8, 11 (besser an 8, 2) an. Dagegen paßt die Erzählung ausgezeichnet zu Jo 8, 15: „Ihr richtet nach dem Fleische, ich richte niemanden." Und inhaltlich zeigt sie sich nach allgemeiner Ansicht als eines der am meisten authentischen Stücke des Ev[4].

Nach allem haben wir es mit apostolischer Überlieferung zu tun; doch hat Johannes der Perikope, die von Anfang an zum mündlichen Besitzstande gehörte, die vorliegende Form nicht geschaffen[5]. Jedenfalls bleibt auch bei den verschiedenen Hypothesen über eine Einschiebung der Perikope in das Jo ihre kanonische Geltung unangreifbar[6].

§ 35. Die Apostelgeschichte.

Kommentare, Bisping (2. Aufl. 1871); *Felten*, Die Apg, Freiburg 1892; *Knabenbauer* (Cursus) 1899; *Belser*, Die Apg, Wien 1905; *Camerlynck*, Commentarius in actus apostolorum[6], Brugis 1910; *Dentler*, Die Apg, Mergentheim 1912; *Steinmann*, Die Apg (1913); *Jacquier*, Les Actes des Apôtres, Paris 1926; — *Wendt* (Meyer III[9]) 1913; *Holtzmann* (Hand-Commentar I[3], 2) 1901; *Knopf* (J. Weiß-Bousset III[3] 1 ff.); *Preuschen*, (Handbuch IV, 1) 1912; *Zahn* (1. Hälfte[3]. K. 1—12) 1922; (2. Hälfte) 1921; *Loisy*, Les Actes des Apôtres, Paris 1923.

[1] H. E. III, 39, 16.

[2] In der Weltgeschichte des Bischofs *Agapius* von Mambig (Hierapolis in Syrien) aus dem 10. Jahrhundert heißt es, daß Papias gesagt habe, die Perikope finde sich im Jo. Vgl. *Linder*, Zeitschr. für kathol. Theologie 40 (1916) 191 bis 199.

[3] Nach *H. Waitz* (bei *Hennecke*, Ntl Apokryphen[2] 18) tatsächlich im Nazaräerev (vgl. oben S. 191), wo die Perikope ihren Ursprung habe.

[4] So urteilt *Loisy*, Le quatrième évangile 542. Vgl. *Heitmüller* bei J. Weiß-Bousset, Die Schriften des NT IV[3] 113. Der Bericht fügt sich im ganzen „vortrefflich in den Rahmen der besten synoptischen Überlieferung ein. Wir sind dem Zufall dankbar, daß er diese verlorene Perle alter Überlieferung uns erhalten hat".

[5] Die Erwähnung des Ölberges, der bei Jo nirgends genannt ist, hat wohl die Minuskeln der Ferrargruppe bestimmt, die Perikope hinter Lk 21, 38 zu setzen. Von mancher Unwahrscheinlichkeit ist die Annahme von *van Kasteren* (Revue biblique 1911, 96—102) gedrückt, sie habe ursprünglich im aramäischen Mt zwischen 22, 40 und 41 ihre Stelle; Johannes könne sie selbst von dort in sein Ev herübergenommen haben.

[6] *Knabenbauer* (Evangelium sec. Ioannem[2] 284) erklärt ausdrücklich: Quare tenendum est pericopen pertinere ad scripturam inspiratam. Eam autem ab ipso Ioanne esse scriptam non est ullo modo definitum.

Die Apg ist nach den Anfangsworten die Fortsetzung des Lk[1] und demselben Theophilus gewidmet wie dieses, ohne daß man sagen darf, beide seien von vornherein als einheitliches Werk herausgegeben worden[2]. Der *Titel* des Buches πράξεις (τῶν) ἀποστόλων findet sich bereits in dem alten Prolog zum Lk, im Muratorischen Fragment (Acta apostolorum) und bei Irenäus[3], ja ist vielleicht sogar als ursprünglich anzusehen[4]. Insofern aber vorzugsweise die Wirksamkeit von Petrus und Paulus und außerdem in engem Rahmen noch von Johannes und den beiden Jakobus erzählt wird, decken Name und Inhalt sich nur teilweise.

Die Apg hat zum *Inhalt* den wunderbaren Siegeslauf des Ev, das die räumlichen und religiös-nationalen Schranken des Judentums durchbricht und sich die Heidenwelt erobert. Die am meisten beliebte *Zweiteilung* läßt sich wegen des vielfachen Ineinandergreifens der beiden Teile in der Mitte (Kap. 8—15) nicht streng durchführen. Besser und der Anlage des Buches mehr entsprechend erscheint die *Dreiteilung*[5].

In der *Einleitung* (1, 1—26) erzählt Lk die Tatsachen und Vorgänge von der Himmelfahrt Christi bis Pfingsten.

I. Die Kirche in ihrer judenchristlichen Periode (2, 1—9, 43).

1. *Die Urkirche in Jerusalem* (2, 1—8, 3). Die Kirche wird durch die Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfest gegründet (2, 1—11) und hat auf die erste Predigt des Petrus hin einen erfreulichen Erfolg (2, 12—47). Bald drohen ihr äußere und innere Gefahren, die jedoch noch mehr zu ihrer Ausbreitung und Befestigung beitragen. Die Heilung des Lahmen hat die Einkerkerung des Petrus und Johannes zur Folge (3, 1—4, 31). Eine

---

[1] Die *Bibelkommission* betont in ihrer Entscheidung vom 26. Juni 1912 ausdrücklich, daß das Lk vor der Apg geschrieben sein müsse (Acta apostolicae sedis 4 [1912] 464; BZ 10 [1912] 441).

[2] So z. B. *Ed. Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums I 3 ff.; III 5ff.

[3] Vgl. auch *Tertullian*, De bapt. 10; adv. Marc. V, 2 f. Manche alten Texteszeugen, z. B. *Augustinus* und *Hieronymus*, lesen Actus apostolorum. Vgl. *Denk*, BZ 4 (1906) 192 f.

[4] So mit *Wendland*, *Birt* u. a. *Wikenhauser*, Die Apg und ihr Geschichtswert, in: NtA 8, 3—5 (1921) 104 ff. Hier auch (S. 94 ff.) der Vergleich mit der antiken Praxeis-Literatur.

[5] Vgl. *Wikenhauser* 51 ff. Die Einteilung von *H. Peters* (Der Aufbau der Apg, in: Philologus 85 [1930] 52—64) in sechs Gruppen nach der Dreizahl ist nicht durchführbar, wenn auch die Dreizahl (drei Berichte über die Bekehrung, drei Verhandlungen gegen Paulus u. a.) eine Rolle spielt.

innere Gefahr wird durch ein offenbares Gottesgericht abgewendet (4, 32—5, 11). Ungeachtet einer neuen Verfolgung (5, 12—42) wächst die Zahl der Gläubigen immer mehr, so daß die Apostel sich zur Wahl von Gehilfen genötigt sehen, von denen Stephanus zuerst die Marterkrone erlangt (6, 1—8, 3).

2. *Die Mission in Palästina* (8, 4—9, 43). Die Verfolgung nach Stephanus' Tod zeitigt als erste Frucht die Bekehrung der halbheidnischen Samariter und des äthiopischen Kämmerers (8, 4—40) und als zweite die Bekehrung Pauli, des Hauptverfolgers der Kirche und späteren Hauptträgers der Heidenmission (9, 1—30). So kann denn Petrus auf ein friedliches Wachstum der Kirche in Palästina blicken (9, 31—43).

II. Grundlegung und Befestigung der Heidenmission (10, 1—15, 35).

1. *Die Anfänge der Heidenmission* (10, 1—12, 25). Der heidnische Hauptmann Kornelius in Cäsarea wird von Petrus in die Kirche aufgenommen (10, 1—11, 18). Bald gelangt das Wort Gottes auch nach Antiochien, wo die erste heidenchristliche Gemeinde gegründet wird (11, 19—26). Diese bekundet ihre Liebe und ihren Zusammenhang mit der Mutterkirche zu Jerusalem durch Übersendung einer Liebesgabe (11, 27—30). Letztere hat unter Agrippa schwer zu leiden (12, 1—25).

2. *Die Befestigung der Heidenmission* (13, 1—15, 35). Paulus und Barnabas unternehmen die erste Missionsreise nach Cypern, Pisidien und Lykaonien (13, 1—14, 28). Nach ihrer Rückkehr erregen einige Judenchristen Streitigkeiten, indem sie die Beschneidung als notwendige Bedingung des Heils für die Heidenchristen erklären. Die Streitfrage wird auf dem Apostelkonzil in Jerusalem zugunsten der Heidenchristen entschieden (15, 1—35).

III. Die Heidenmission und der Heidenmissionar (15, 36—28, 31).

1. *Paulus auf dem Höhepunkt seiner Missionstätigkeit* (15, 36—21, 16). Paulus unternimmt seine zweite Missionsreise nach Zilizien, Lykaonien, Phrygien, Galatien, Mazedonien und Achaja und kehrt über Ephesus nach Jerusalem und Antiochien zurück (15, 36—18, 22). Eine dritte Missionsreise des Heidenapostels geht über Galatien und Phrygien nach Ephesus, nach längerem

Aufenthalt daselbst (18, 23—19, 40) nach Mazedonien und Achaja, über Troas und Milet zurück nach Jerusalem (20, 1—21, 16).

2. *Paulus als Opfer seiner Missionstätigkeit* (21, 17—28, 31). Paulus wird in Jerusalem von den Juden überfallen und von den Römern gefangengenommen und nach Cäsarea überführt (21, 17—23, 35). Nach langer Verschleppung des Prozesses appelliert er an den Kaiser und wird nach Rom gebracht (24, 1—28, 16), wo er zwei Jahre in Gefangenschaft bleibt (28, 17—31).

Aus dem Überblick über den Gesamtinhalt erhellt, daß die Apg den Weg beschreibt, den das *Evangelium*, das für alle Menschen bestimmt ist, in der Kraft des Heiligen Geistes tatsächlich genommen hat. Zuerst wurde es den Juden gepredigt, und darnach, als diese es zurückwiesen, *zu den Heiden gebracht*[1]. Dieses *Ziel* der Darstellung ist bereits im Eingang des Werkes angedeutet, wo die Apg als Fortsetzung des πρῶτος λόγος bezeichnet ist. Der paulinische Charakter ist damit gegeben. Dabei wird das freundliche oder doch korrekte Verhalten der Staatsbehörden gegen Paulus so geflissentlich betont, daß auch eine apologetische Strömung nicht verkannt werden kann[2].

Der Auftrag des Herrn unmittelbar vor seiner Himmelfahrt (1, 8): „Ihr werdet mir Zeugen sein in Jerusalem und ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde“ ist das Programm der Apostel[3], die zunächst ihre Zwölfzahl ergänzen, indem sie Matthias durch das Los wählen. In dem Sprachenwunder am ersten Pfingstfest vor einer universalen Volksmenge ist die Allgemeinheit des Heils versinnbildet. Im weiteren Verlaufe der Erzählung aber erkennen wir, daß die Juden *zuerst* belehrt werden (3, 17 ff. 25. 26; 9, 20. 26); vor allem zeigt es sich in der Praxis des Apostels Paulus, überall auf seinen Missionsreisen sich zunächst an die Juden zu wenden. Und so erklären Paulus und Barnabas den Juden zu Antiochien in Pisidien: „Euch mußte

[1] So ist auch nach *Harnack* (Die Apg 12) die Aufgabe der Apg, darzustellen „die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln, wie sie die Urgemeinde gegründet, die Heidenmission hervorgerufen, das Ev von Jerusalem bis nach Rom geführt und an die Stelle des immer mehr sich verstockenden Judenvolkes die empfängliche Völkerwelt gesetzt hat“. Vgl. auch *Wikenhauser*, Die Apg und ihr Geschichtswert 6 ff.

[2] Sie ist aber nicht in dem Sinn zu übertreiben, daß der Verf. die Erwähnung des Martertodes von Petrus und Paulus als „häßlichen Mißklang“ hätte empfinden können (so *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 435). Vgl. oben S. 164.

[3] Gegen die These von *Spitta*, daß 1, 8 späterer Einschub sei, vgl. *Meinertz*, Jesus und die Heidenmission[2] 198 ff.

zuerst das Wort Gottes gepredigt werden" (13, 46). Das äußere und innere Wachstum der christlichen Gemeinden (vgl. 2, 41; 4, 4; 5, 14; 6, 1 ff. 6. 7 u. a.) war aber auch von Verfolgungen der Juden begleitet (vgl. 4, 1 ff.; 5, 17 ff. 33. 40 f.), die bis zur Steinigung des Stephanus fortschritten. Dieser erhob denn auch im Hinblick auf die Vergangenheit der Juden den Vorwurf gegen sie: „Immer widersteht ihr dem Heiligen Geiste, wie eure Väter, so auch ihr" (7, 51). Schon ist Barnabas erwähnt, dem später eine hervorragende Aufgabe für die Heidenwelt, besonders bei der Einführung des Saulus, zuteil werden sollte (4, 36 f.). Alsdann wird von den Bekehrungen in Samarien erzählt, von der des Kämmerers der Königin von Äthiopien und jenen, die in dem Gebiete längs des Mittelmeeres erfolgten (8). Darauf hören wir von der Berufung des Heidenapostels (9), der bedeutungsvollen Aufnahme des Heiden Kornelius in die Kirche (vgl. besonders 10, 34. 35 und 11, 18) und der Missionspredigt unter den Heiden, besonders in Antiochien (11, 19 ff. 26).

Die tatsächliche Wendung ist mit des Apostels Paulus Worten auch wiederholt ausgesprochen: „Weil ihr (die Juden) es (das Wort Gottes) von euch stoßet und euch des ewigen Lebens nicht wert erachtet, wenden wir uns zu den Heiden" (13, 46). Am Schlusse der Apg sagt Paulus: „Treffend hat der Heilige Geist durch den Propheten Isaias zu euren Vätern gesagt." Und dann heißt es unter Berufung auf die Verstockungsworte (Is 6, 9. 10): „So sei euch denn kundgetan, daß den Heiden dieses Heil Gottes gesandt ward; diese aber werden hören" (28, 25—28).

Da die Apg eine Tendenzschrift ist, so steht zu erwarten, daß sie mit *Auswahl* erzählt, ohne Vollständigkeit zu erstreben. Das ist auch daran zu erkennen, daß sie von der Mehrzahl der Apostel nichts berichtet, den Tod Jakobus' des Älteren nur andeutungsweise erwähnt, den Aufenthalt Pauli in Arabien (Gal 1, 17) und Illyrien (Röm 15, 19) und manche seiner Erlebnisse, Verfolgungen (2 Kor 11, 24 ff.), Reisen (so die von Ephesus nach Korinth[1]), und endlich die Abfassung seiner Sendschreiben[2] ganz übergeht.

[1] Vgl. oben S. 114 f.

[2] Die Tatsache, daß nirgends eine Spur von Benutzung paulinischer Briefe zu finden ist, kann an sich überraschen. Man wird sich aber nicht mit der gerade für Lukas höchst sonderbaren Erklärung von *Jülicher-Fascher* (Einleitung[7] 441) begnügen, der Verf. habe sich die Ausnutzung der Briefe „entgehen lassen; diese Möglichkeit ist ihm wohl gar nicht eingefallen" (!). Es zeigt sich vielmehr, wie er in einem so nahen Verhältnis zu Paulus stand, daß er auch ohne die Angaben der Briefe die Wirksamkeit des Apostels schildern konnte. Mit Recht sagt

Beachtenswert ist die Tatsache, daß in der ersten Hälfte der Apg der Apostel *Petrus* im Vordergrunde steht, während die zweite Hälfte fast völlig dem hl. *Paulus* vorbehalten ist. Darin drückt sich die Bedeutung dieser beiden führenden Männer aus, die der Verfasser bewußt miteinander vergleicht. So werden manche *Parallelberichte* entstanden sein: u. a. die Heilung des Lahmgeborenen durch Petrus und Johannes (3, 2 ff.) und die andere durch Paulus (14, 8 ff.); die Auferweckung der Tabitha (9, 36 ff.) und die des Eutychus (20, 9 ff.); die Wunder des Petrus (5, 15. 16) und die des Paulus (19, 11 ff.; 28, 9). Aber gerade weil die Analogien wiederholt nur teilweise zutreffen, zeigt es sich, daß der Verfasser die geschichtliche Treue einer Idee nicht geopfert hat.

Sehr verschiedenartig ist die Frage beantwortet worden, warum die Apg so plötzlich abbricht, nachdem sie die Ankunft Pauli in Rom und seinen zweijährigen Aufenthalt in milder Haft erzählt hat[1]. Es ist nicht daran zu denken, daß Lukas noch ein drittes Werk geplant habe[2]; auch ist der Ausweg unmöglich, daß die Quelle des Verfassers nur bis zur Ankunft des Apostels in Rom reichte[3], und die hierfür von Norden[4] herangezogene Parallele aus Philostrats Apolloniusbiographie paßt nicht. Man wird in der Tat an einen „äußeren Umstand" mit Lietzmann[5] denken müssen, freilich in anderer Art, als er annimmt. Dieser äußere Umstand liegt in der Tatsache, daß die Apg am Schluß der διετία (Apg 28 30—31) fertig wurde[6], noch bevor die Entscheidung im Prozeß des Apostels fiel, d. h. *sie ist im Jahre 63 in Rom geschrieben*[7]. Ob Lukas mit der Herausgabe seines Werkes gerade um diese Zeit den Zweck verfolgte[8], „auf irgendeine Weise auf das schwebende Prozeßverfahren günstig einzuwirken", scheint mir trotz der apolo-

Harnack (Lukas der Arzt 101 A. 2): „Doch wird die Nichtbenutzung dieser Briefe rätselhafter, je weiter man mit dem Buche glaubt herabsteigen zu müssen."

[1] Vgl. oben S. 164.

[2] So u. a. *Zahn*, Das dritte Buch des Lk, in: Neue kirchl. Zeitschrift 1917, 373—395.

[3] So *Wendt*, Die Apg^9 38.

[4] Agnostos Theos 332.

[5] Petrus und Paulus in Rom^2 240 ff.

[6] Die *Bibelkommission* hat am 12. 6. 1913 erklärt, daß die Apg sub finem primae captivitatis Romanae apostoli Pauli geschrieben sei. In derselben Entscheidung wird die Echtheit und Glaubwürdigkeit betont (Acta apostolicae sedis 1913, 291 f.; BZ 12 [1914] 110 f).

[7] Vgl. *Wikenhauser*, Die Apg und ihr Geschichtswert 41 ff.; *Harnack*, Neue Untersuchungen zur Apg usw. 65 ff.; Sitzungsberichte 1928, 332 f. Vgl. auch oben S. 222.

[8] *Wikenhauser* 45.

getischen Haltung[1] zweifelhaft. Denn die Apg ist zu umfangreich, für diesen Zweck geradezu zu schwerfällig, und der Leserkreis ist auch nicht dazu angetan, diese Wahrscheinlichkeit zu vergrößern. Freilich darf man sich die Abfassung nicht so vorstellen, als wenn das planvoll angelegte Werk chronikartig am Schlusse abbräche. Vielmehr konnte der Verfasser wirklich in dem Augenblick, da er mit der Darstellung fertig wurde, die Feder niederlegen, wenn man folgendes bedenkt: Rom hatte, wie wir bereits wissen[2], als politischer und religiöser Mittelpunkt der Heidenwelt, als Schauplatz des entscheidenden Kampfes zwischen dieser und dem Christentum für Paulus eine so einzigartige Bedeutung, daß er sogar, seiner sonstigen Gewohnheit entgegen, nicht auf dem von anderen gelegten Fundamente zu bauen, sehnlichst verlangte, dahin zu kommen (Röm 1, 10 ff.). Darum mußte ihn die Apg auch bis Rom begleiten und, wie sie das sonst zu tun pflegt, über seine Tätigkeit daselbst unterrichten. Nach diesen charakteristischen Schlußworten (28, 23—31) war das Ziel des Buches erreicht.

Die Frage, ob Lukas wirklich der *Verfasser* der Apg war, hat von den Wirberichten[3] auszugehen und außerdem zu beachten, daß das Lk und die Apg nicht nur durch die Prologe, sondern durch die ganze formelle und sachliche Darstellungsart, ja sogar durch die offenbar beabsichtigte gleiche Länge auf einen gemeinsamen Verfasser hinweisen. Nun hat vor allem Harnack[4] in glänzenden Untersuchungen Sprache und Wortschatz der Wirberichte mit den übrigen Teilen des lukanischen Werkes verglichen und ist zu dem unumstößlichen Resultat gekommen, daß die Wirberichte nicht nur eine Quelle[5] für einen späteren Bearbeiter waren, sondern daß dieser Bearbeiter die Wirberichte selbst geschrieben hat. Er hat sie als Aufzeichnungen

[1] Vgl. oben S. 267.
[2] Vgl. oben S. 121 .
[3] Vgl. oben S. 212 f.
[4] Lukas der Arzt 19 ff.; Neue Untersuchungen zur Apg usw. 1—21. Das ziffermäßige Resultat ist kurz dies: Es gibt in den 97 Versen der Wirberichte etwa 130 Worte oder Redensarten an 190 Stellen, die mit dem Lk oder den übrigen Teilen der Apg oder mit beiden gemeinsam sind, während sie bei Mt, Mk und Jo fehlen.
[5] Daran scheitert auch die Hypothese von *Ed. Norden* (Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig 1913). Nach ihm hat ein Redaktor die Apg zwischen 90 und 120 auf Grund einer Quelle hergestellt, die umfangreicher als die Wirstücke gewesen sein soll. In ihr soll nach einem sonst im Altertum nachweisbaren Brauch Selbsterlebtes in der 1. Person mit Referat in der 3. verbunden gewesen sein.

seines Tagebuches jedenfalls unverändert in das Geschichtswerk aufgenommen[1]. Es zweifelt niemand mehr ernstlich daran, daß diese Tagebuchblätter von Lukas herstammen. Wird doch der Name Lukas niemals in der Apg genannt; wohl aber findet sich in der Tagebuchnotiz 27, 2 die Bemerkung, daß Aristarch in der Begleitung des Verfassers war. Und dieser Aristarch erscheint Kol 4, 10 und Phm 24 neben Lukas. Wenn man früher an andere Schüler des Apostels, wie Timotheus, Titus und Silas, gedacht hat, so kann Harnack mit Recht erklären, daß diese Hypothesen jetzt verschollen seien[2].

Nennt doch auch die *Tradition* einstimmig Lukas als Verfasser der Apg. Sie läßt sich zurückverfolgen bis zu dem alten Prolog des Lk[3], dem Muratorischen Fragment[4], Tertullian[5], Irenäus[6], Klemens von Alexandrien[7], Origenes[8], Eusebius[9], Hieronymus[10] und den Apostolischen Konstitutionen[11]. Außerdem können wir Anklänge an die Apg bei den ältesten christlichen Schriftstellern finden. So bei Klemens von Rom[12] und wohl auch in der Didache[13], bei Barnabas[14], Ignatius[15], Polykarp[16] und besonders Justinus[17]. Nicht unzutreffend wird auf die apokryphen Akten des Paulus und der Thekla (um 160) hingewiesen, die an Apg 13, 50 ff. anknüpfen.

Die Frage nach den Quellen der Apg ist ein vielfach und viel-

[1] Dabei ist natürlich möglich, daß das Tagebuch ursprünglich umfangreicher war, als durch den Gebrauch der Wir-Form heute zu erkennen ist. So können das zweite (20, 5—15) und dritte Stück (21, 1—18) von vornherein ein zusammenhängendes Ganze gewesen sein, zu dem auch die dazwischenstehende paulinische Rede in Milet (20, 16—38) gehörte. Man kann die Wir-Quelle aber nicht so ausdehnen, wie es *Wendt* (Die Hauptquelle der Apg, in: ZntW 24 [1925] 293—305) versucht.

[2] Lukas der Arzt 6.

[3] Vgl. oben S. 182.

[4] Zeile 34 ff.: Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit etc.

[5] Adv. Marc. V, 2; De praescr. 22. 23; De ieiun. 10.

[6] Adv. haer. III, 13, 3; 14, 1; 15, 1.

[7] Strom. V, 11, 75; 12, 82.

[8] C. Cels. VI, 11; bei *Eusebius*, H. e. VI, 25, 14.

[9] H. e. III, 4, 6.

[10] De vir. ill. 7.

[11] II, 6.

[12] Vgl. Ad Cor. 2, 1; 52, 1 und Apg 20, 35; 17, 25.

[13] Vgl. 4, 8 und Apg 4, 32.

[14] Vgl. 7, 2 und Apg 10, 42.

[15] Vgl. Ad Magn. 5, 1 und Apg 1, 25; ad Smyrn. 3, 3 und Apg 10, 41; ad Polyc. 1, 2 und Apg 13, 25; 20, 24.

[16] Vgl. Ad Phil. 1, 2 und Apg 2, 24.

[17] Vgl. Dial. c. Tryph. 36 und Apg 26, 22 f. (παθητὸς ὁ Χριστός).

artig behandeltes Thema[1]. Es ist ein aussichtsloses Beginnen, schriftliche Quellen auf Grund von sicher erkennbaren Merkmalen genau abgrenzen zu wollen. Denn die einzelnen Berichte sind zu fest ineinander gefügt, und der sprachliche Charakter ist zu einheitlich. Immerhin steht aber der Annahme durchaus nichts im Wege, daß der Verfasser des dritten Ev, der mit Sorgfalt allen Traditionen nachgegangen ist, auch bei seinem „zweiten Worte" Aufzeichnungen, namentlich von Reden (die wohl nur in Auszügen mitgeteilt sind) benutzt hat. Vor allem gilt das für die ersten 15 Kapitel[2], in denen oft genug eine aramäische Sprachfärbung zutage tritt, die sogar bis zur Annahme einer oder mehrerer aramäischer Quellen (mit Übersetzungsfehlern) geführt hat[3]. Formgeschichtliche Betrachtungsweise läßt in manchen Fällen vielleicht auch an Traditionsschichten denken[4]. Man muß aber wohl beachten, daß Lukas auch weitgehend in der Lage war, sich auf Augenzeugen zu stützen, soweit er (in der zweiten Hälfte seines Werkes) nicht selbst Augenzeuge war. Paulus wird ihm manches erzählt haben, etwa seine Bekehrung (9, 1—30), vielleicht auch die Vorgänge 11, 19—30 und anderes. Für 8, 5—13; 26—40 kann der Evangelist Philippus die Quelle sein, zumal Lukas in seinem Hause nach 21, 8—10 einige Tage geweilt hat. In den Erzählungen 1, 3—6, 6; 8, 14—25; 9, 31—11, 18; 12, 1—17 bildet Petrus den Mittelpunkt. Wenn Lukas nun auch Beziehungen zur Urgemeinde hatte, insbesondere von Johannes und dem jüngeren Jakobus in Jerusalem

[1] Vgl. *Harnack*, Die Apg 131—198; *Wellhausen*, Kritische Analyse der Apg (Abh. der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. NF 15, 2), Berlin 1914; *F. Jackson* and *K. Lake*, The Beginnings of Christianity (Part I: The Acts of the Apostles, bisher 3 Bände), London 1920—1926 (dazu *H. Bévénot*, Alte und neue lukanische Quellen, in: Theol. Quartalschrift 110 [1929] 428 ff.). Vgl. *Bludau*, Die Quellenscheidungen in der Apg, in: BZ 5 (1907) 166—189. 258—281; *Wikenhauser*, Die Apg und ihr Geschichtswert 65—87; *Jacquier*, Les actes des apôtres S. CXXXVII—CLXIII.

[2] Ob man hier freilich die Quellen so nach ihrer Herkunft bestimmen kann, wie es z. B. *Harnack* (eine cäsareensisch-jerusalemische, eine unbestimmte, minderwertige, der ersten teilweise parallele Quelle und eine antiochenisch-jerusalemische Quelle) oder *R. Schütz* (Apostel und Jünger, Gießen 1921; Das Quellenproblem der Apg, in: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 44—50) mit seiner Unterscheidung einer unhistorischen jerusalemischen Aposteltradition (Kap. 1—5 und 15) und einer ursprünglichen hellenistischen Jüngertradition tut, ist mehr als fraglich.

[3] In dieser Form ist die Annahme von *Ch. C. Torrey* (The Composition and Date of Acts, Cambridge 1916) wohl ebenso abzulehnen wie die entsprechende Ansicht beim Jo (oben S. 259 A. 3). Vgl. *Zorell* in: Biblica 1 (1920) 277—282; *G. Kittel*, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums 56 ff.

[4] Vgl. oben S. 235. *M. Dibelius*, Stilkritisches zur Apg, in: Εὐχαριστήριον (für Gunkel) II (Göttingen 1923) 27—49; *ders.* in: Theolog. Rundschau N. F. 3 (1931) 233 ff.

Auskunft erhalten konnte, so legt es sich doch besonders nahe, an Markus[1], den „Dolmetsch" des Petrus, als Gewährsmann zu denken, der gegen Ende der ersten Gefangenschaft Pauli neben Lukas in Rom geweilt hat (vgl. Kol 4, 10 und 14; Phm 24).

Solcher Unmittelbarkeit der Quellen entspricht auch die immer wieder zutage tretende plastische und zutreffende Genauigkeit der Angaben, die für die Wirberichte besonders charakteristisch ist. Vor allem beweist die Schilderung der Seereise (27, 1—28, 16) in ihrer Anschaulichkeit, daß der Verfasser genau Tagebuch geführt hat[2]. Aber auch in den übrigen Teilen der Apg zeigt Lukas sich wohlunterrichtet. Die *Glaubwürdigkeit* der Apg wird heute überhaupt von der besonnenen Kritik immer mehr anerkannt. Gerade Harnack und Ed. Meyer haben ihr in dieser Hinsicht hohes Lob gespendet, wenn sie auch Einzelheiten, namentlich soweit es sich um wunderbare Tatsachen handelt, beanstanden. Der Vergleich mit den paulinischen Briefen erhärtet die Zuverlässigkeit der Berichterstattung, ja er bietet erst die Möglichkeit, ein vollständiges Bild des Apostels zu gewinnen, da Briefe allein als Quelle leicht zur Einseitigkeit des Urteils führen. Auch solche Unterschiede, wie sie sich aus dem Vergleiche zwischen Apg 15 und Gal 2, 1 ff. ergeben, lassen sich heben, wenn man den verschiedenen Standpunkt der beiden Berichte beachtet[3]. Ein überaus anschauliches Bild zeichnet z. B. Apg 17, 16—34 vom Auftreten Pauli in Athen, was Ernst Curtius[4] einst laut gepriesen hat. Und wenn auch namentlich Norden in seinem Agnostos Theos[5] erhebliche Bedenken angemeldet hat, so bleibt der paulinische Charakter namentlich der Areopagrede doch unerschüttert[6]. Natürlich sind die Gedanken aus der Situation heraus formuliert, Schärfen gegenüber dem Heidentum vermieden, stoische Begriffe

[1] Vgl. auch *L. Dieu*, Marc source des Actes (ch. 1—15), in: Revue biblique 29 (1920) 555—569; (1921) 86—96.

[2] Vgl. u. a. *Balmer*, Die Romfahrt des Apostels Paulus, Bern 1905; *W. Stammler*, Apg 27 in nautischer Beleuchtung und die ostdeutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, Berlin 1931. *Ed. Meyer* (Ursprung und Anfänge des Christentums III 28) nennt den Bericht „ein Glanzstück in sachlicher Korrektheit".

[3] Vgl. oben S. 89 A. 2. Es ist hier wie in andern Fällen maßlose Übertreibung zu sagen, ein wirklicher Begleiter Pauli müßte „vieles wie Act 15 gegen besseres Wissen geschrieben" haben (so *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 439).

[4] Paulus in Athen, in: Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1893, 925.

[5] Vgl. S. 270 A. 5.

[6] Vgl. namentlich *Wikenhauser*, Die Apg und ihr Geschichtswert 369 ff. Hier überhaupt das meiste Material über die Glaubwürdigkeit der Apg. Vgl. auch *K. Pieper*, Die Missionspredigt des hl. Paulus, in: Predigtstudien 4, Paderborn 1921, 31 ff.

nach Möglichkeit herangezogen. Wenn man das beachtet, ist die Rede vor dem Areopag geradezu ein Meisterwerk, das freilich nur im Auszug geboten wird und auch darin charakteristisch ist, daß sie auf ihrem Höhepunkte abbricht[1]. Es versteht sich von selbst, daß die Apg, ebenso wie die Evv, als Geschichtswerk nicht vom Standpunkt des modernen Historikers beurteilt werden darf; mit der Art der antiken Geschichtschreibung muß man auch bei ihr rechnen und Sorglosigkeit in der Darstellung der Einzelheiten, lückenhafte Verwertung der Quellen, Auswahl des Stoffes nach dem lehrhaften Zweck in Kauf nehmen. Dann darf man aber auch sagen[2]: „Die Akten sind ein Geschichtswerk, das mit den späteren ‚Apostelgeschichten' nichts zu tun hat und nicht mit dem Maßstabe gemessen, auch nicht nach den Methoden kritisiert werden darf, welche diese herausfordern."

Ein eigenartiges Problem bietet der *Text*[3] der Apg. Außer der gewöhnlichen Form ist uns ein in vielen Punkten abweichender Text überliefert, der sich besonders in D, einigen Minuskeln, altlateinischen Hss, Irenäus, Cyprian, der sahidischen Übersetzung und syrischen Textzeugen findet[4]. Die schon früher gemachten Beobachtungen hat *Fr. Blaß* scharfsinnig neu begründet: Lukas habe zwei Ausgaben der Apg veranstaltet, die erste in Rom (β-Text, Editio Romana, vorwiegend in D erhalten), dann eine verbesserte für Theophilus (α-Text, Editio Antiochena, der geläufige Text). Später hat Blaß diese Theorie auch auf das Lk ausgedehnt, nur in umgekehrter Form: In Cäsarea habe Lukas sein Ev zum erstenmal herausgegeben (α-Text), später in Rom in durchgearbeiteter Form (β-Text)[5].

Die Theorie hat manches Bestechende an sich und ist u. a. von Zahn[6], Nestle, Zöckler, Belser gebilligt worden. Freilich be-

---

[1] Vgl. auch *Harnack*, Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apg? in: TU 39, 1, 1913. *Deißmann*, Licht vom Osten[4] 329: „Daß die Rede kein Stenogramm ist, ist ebenso wahrscheinlich, wie sie sicher paulinischen Geist offenbart und ein geradezu welthistorisches Manifest in der Geschichte der Religionen und der Religion ist."

[2] *Harnack*, Die Apg 205. Vgl. *Jacquier*, Valeur historique des actes des apôtres, in: Revue biblique 1915, 134—182; *Belser*, Die Apg, in: Bibl. Zeitfragen 1, 7 (4. Aufl. mit Nachträgen von *Wikenhauser*), Münster 1922.

[3] Vgl. die Ausgabe von *J. H. Ropes* im 3. Band von *Jackson* and *Lake* (oben S. 272 A. 1).

[4] Vgl. oben S. 46.

[5] Theol. Stud. und Kritiken 67 (1894) 86—119.

[6] Vgl. *Zahn*, Die Urausgabe der Apg durch Lukas, in: Forschungen zur GK 9, Leipzig 1916. Vgl. dazu die kritischen Untersuchungen von *E. Eisentraut*, Studien zur Apg, Würzburg 1924.

anstandet man vielfach die Ausdehnung der Hypothese auf das Lk. Auch wird ausdrücklich betont, daß der β-Text in D nicht etwa rein vorliege, sondern durch die Entwicklung teilweise schon verderbt sei. So verwirft Zahn z. B. gerade in der wichtigen Differenz (15, 20. 29; 21, 25) bei der Formulierung der sogen. Jakobusklauseln die Lesart von D (Ausschaltung des πνικτῶν, Zusatz der goldenen Regel, Zusatz zu 15, 29: φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, also wesentlich Umänderung der Speiseverbote in eine Lehre der Moral). Umgekehrt hat Harnack[1], der die Blaßsche Theorie nicht teilt, entgegen seiner früheren Auffassung die Echtheit der β-Form des Dekretes zu beweisen gesucht.

Als Ganzes läßt sich die Theorie der doppelten Ausgabe des lukanischen Werkes durch den Verfasser nicht halten, am wenigsten beim Ev. Denn hier erweisen sich fast alle Änderungen des Kodex D als sekundär, und zwar in gleicher Art wie die Änderungen bei Mt, Mk und Jo. Auch in der Form von *Pott*[2] ist die Theorie nicht annehmbar: Unserer Apg liege der Wir-Bericht als lukanisches Werk zugrunde, und die echten Varianten des β-Textes gehörten ursprünglich zu diesem Wir-Berichte. Dabei bleibt bestehen, daß im β-Texte sich manche guten Lesarten erhalten haben; doch muß dies von Fall zu Fall entschieden werden. Für die Begründung einer doppelten Ausgabe durch Lukas reichen sie nicht aus.

III. Die katholischen Briefe.

Kommentare: *Bisping* (1871); *Calmes*, Épîtres catholiques, Paris 1905; *Camerlynck*, Commentarius in epistolas catholicas[5], Brugis 1909; *Meinertz-Vrede*, Die kathol. Briefe[4], Bonn 1932; — *Windisch* (Handbuch[2] 15) 1930.

Neben den vierzehn paulinischen Briefen finden wir im NT sieben weitere Briefe, die unter dem Namen katholische Briefe zusammengefaßt werden. Der Name ἐπιστολὴ καθολική ist uralt. Zum erstenmal braucht ihn, soviel wir wissen, der Antimontanist Apollonius (um 197)[3]. Als Sammelname für die sieben Briefe finden wir ihn zuerst bei Eusebius[4].

Die Bedeutung des Namens ist verschieden aufgefaßt worden. Man hat gemeint, katholisch sei soviel wie kanonisch, also kirch-

[1] Die Apg 188—198. Vgl. oben S. 89 A. 2.
[2] Der abendländische Text der Apg und die Wir-Quelle, Leipzig 1900.
[3] Bei *Eusebius*, H. e. V, 18, 5.
[4] H. e. II, 23, 25.

lich anerkannt. Tatsächlich werden die Briefe vielfach epistolae canonicae genannt[1]. Doch kann dies der ursprüngliche Sinn nicht sein, da gerade einige von den katholischen Briefen in manchen Gegenden nicht anerkannt wurden und Eusebius selbst von ihrer Anzweiflung berichtet. Darum ist das Wort katholisch in seiner eigentlichen Bedeutung von allgemein zu fassen. Die Briefe richten sich nicht an einzelne Gemeinden oder Personen, sondern an einen weiteren Leserkreis, haben auch meist einen allgemeineren Inhalt. Nur 2 und 3 Jo machen eine Ausnahme, sind aber wegen der Identität des Verfassers bei ihrem geringen Umfange mit 1 Jo zusammengefaßt worden.

Man kann die katholischen Briefe in die drei größeren (Jak, 1 Petr, 1 Jo) und vier kleineren (2 Petr, 2 und 3 Jo, Jud) einteilen. Die vier kleineren (zum Teil auch Jak) haben sich erst allmählich ihren festen Platz im Kanon der Gesamtkirche erringen müssen. Sie finden sich im Kanon vielfach (z. B. in B) hinter der Apg vor den paulinischen Briefen. In der Vulgata und im tridentinischen Kanon stehen sie hinter den paulinischen Briefen. Untereinander haben sie seit der ältesten Zeit eine sehr verschiedene Stellung eingenommen[2]. Heute werden sie in den meisten Ausgaben in der Reihenfolge geordnet: Jak, 1 und 2 Petr, 1 und 2 und 3 Jo, Jud.

§ 36. Jakobus und sein Brief.

Kommentare: S. oben S. 275; *Schegg*, Der katholische Brief des Jak, München 1883; *Trenkle*, Der Brief des hl. Jak, Freiburg 1894; *Belser*, Die Epistel des hl. Jak, Freiburg 1909; *Chaine*, L'épître de S. Jacques, Paris 1927; *Bardenhewer*, Der Brief des hl. Jakobus, Freiburg 1928; *Meinertz* (S. 275); — *v. Soden* (Hand-Commentar III³, 2) 1899; *Spitta*, Der Brief des Jak (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II), Göttingen 1896; *Hollmann-Bousset* (J. Weiß-Bousset III³ 219 ff.); *Mayor*, The epistle of St. James³, London 1910; *Hauck* (Zahn XVI) 1926; *Dibelius* (Meyer XV⁷) 1921. — Vgl. *Meinertz*, Der Jak in Schrift und Überlieferung (BSt 10, 1—3) 1905; *A. Meyer*, Das Rätsel des Jacobusbriefes, Gießen 1930.

Der Verfasser des ersten der katholischen Briefe nennt sich Jakobus und fügt zum Namen nur die Wendung hinzu: „Knecht Gottes und des Herrn Jesus Christus“. Es fragt sich daher, welcher Jakobus gemeint ist, wenn der Brief dem apostolischen Zeitalter angehört. Nun kommt der Name Jakobus im NT mit ver-

[1] Zuerst im Kanon der römischen Synode von 382. Der Text bei *Zahn*, Grundriß der GK² 85.

[2] So bei *Cassiodor* nach der Würde der Verfasser: Petr, Jo, Jak, Jud. Oft steht Jak an der Spitze (Athanasius, Gregor von Nazianz, Peschittha, Vulgata) oder am Schlusse (Augustinus, Innocenz I).

schiedenen Zusätzen vor, so daß man schon bis fünf Personen dieses Namens unterschieden hat[1]. In Wirklichkeit kann es sich nur darum handeln, ob zu den beiden Aposteln Jakobus, den Söhnen des Zebedäus und des Alphäus, der „Herrenbruder" noch hinzukommt, oder ob der letztere mit dem Alphäussohne identisch ist. Als *Verfasser* steht nur der „*Herrenbruder*" in Frage, da der Zebedäussohn von vornherein darum ausscheidet, weil er als erster apostolischer Martyrer bereits im Jahre 42 von Agrippa I. hingerichtet wurde (Apg 12, 2).

Die *Identitätsfrage* ist nicht ganz leicht zu beurteilen, da verschiedene Gesichtspunkte geltend gemacht werden können. Trotz einiger entgegenstehender Momente[2] halte ich es aber für überwiegend wahrscheinlich, daß der „Herrenbruder" und der Alphäide Jakobus tatsächlich die gleiche Person sind. Aus den Evv läßt sich nur nachweisen, daß die „Brüder Jesu" (Jakobus, Judas, Simon und Joses) nicht leibliche Kinder Mariens waren, daß es sich um entferntere Verwandte Jesu handelte, deren Mutter eine Maria (Mk 16, 1: Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου; in Verbindung mit 15, 40 nur als „Mutter" des Jakobus zu verstehen) und deren Vater Klopas (vgl. Jo 19, 25: Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ) = Alphäus, wohl ein Bruder des hl. Josef, war[3]. Daß aber Jakobus (und dann auch Judas, vgl. Jud 1) auch zum Apostelkollegium gehörte, ist aus den Evv nicht zu entnehmen, wenn auch umgekehrt der „Unglaube" der Gesamtgruppe der „Brüder" nach Jo 7, 5 keine entscheidende Gegeninstanz ist. Dafür zeigt aber die Apg ganz deutlich, daß sie nur zwei Personen des Namens Jakobus kennt.

---

[1] So neuerdings *Feine,* Einleitung[5] 198: Nämlich den Zebedäiden, den Alphäiden, den Bruder des Herrn, Jakobus den Kleinen (Mk 15, 40), einen Vetter Jesu, und den Vater des Judas, indem Lk 6, 16 und Apg 1, 13 (Ἰούδας Ἰακώβου) in diesem Sinne verstanden wird.

[2] Unter den zahlreichen protestantischen Vertretern der Trennung vgl. besonders *Zahn,* Forschungen zur GK VI 225 ff.; und die Katholiken *Schegg,* Jakobus der Bruder des Herrn, München 1883, 58 ff.; *Mader,* BZ 6 (1908) 393 ff.; *Durand,* L'enfance de Jésus, Paris 1908, 219 ff; *Bardenhewer,* Der Brief des hl. Jak 6 ff.

[3] Die älteste Überlieferung ist sich über das Verwandtschaftsverhältnis nicht klar, nur scheidet sie auch die leibliche Mutterschaft Mariens aus. Die gegenteilige These von *H. Koch* (Aduc virgo, in: Beitr. zur hist. Theol. 2, Tübingen 1929) scheitert ganz wesentlich an der falschen Interpretation des Irenäus. Vgl. *Bardenhewer,* in: Zeitschr. f. kath. Theol. 55 (1931) 600—604. Das apokryphe Protevangelium Jacobi denkt an Kinder Josefs aus erster Ehe. Gegen die Irrtümer wendet sich im Kampf mit Helvidius scharf *Hieronymus.* Vgl. *Meinertz,* Der Jakobusbrief 6 ff.; *Endemann,* Neue kirchl. Zeitschrift 11 (1900) 833—865; *Fr. Maier,* BZ 4 (1906) 164—191. 255—266; *Lagrange,* Évangile selon s. Marc[4] 79—93.

Apg 1, 13 wird das ganze Apostelkollegium namentlich aufgeführt. Ferner berichtet 12, 2 den Tod des einen der beiden apostolischen Jakobus, und darnach, schon 12, 17 (weiter 15, 13; 21, 18), ist nurmehr von *einem* Jakobus, ohne jeden unterscheidenden Zusatz, die Rede, der mit maßgebender, apostolischer Autorität auftritt. Das kann dann nur der 1, 13 genannte Alphäussohn sein, der eben mit dem „Herrenbruder" identisch ist. Dies Resultat bestätigt vornehmlich Gal 1, 19, wo nach dem Zusammenhang — ebenso wie in der ganzen Apg — der Apostelbegriff in engster Beschränkung auf die Urapostel verwertet wird, und wo Paulus von seinem Besuch in Jerusalem sagt: „Einen andern von den Aposteln (nämlich außer Petrus) habe ich nicht gesehen, als nur Jakobus, den Bruder des Herrn." Wenn man nicht künstlich erklären oder eine ungenaue Ausdrucksweise des Verfassers annehmen will, kann die Stelle nur besagen, daß Jakobus ebenso ein Apostel ist wie Petrus. Das Gleiche ergibt sich auch aus dem Zusammenhang bei der Erwähnung 1 Kor 15, 7: Jakobus wird hier als bedeutendes Mitglied der ἀπόστολοι πάντες besonders hervorgehoben, wie Petrus unmittelbar vorher aus dem Kreise der δώδεκα. Die δώδεκα und die ἀπόστολοι πάντες müssen aber identisch sein[1]. Von der 1 Kor 15, 7 genannten Erscheinung des Auferstandenen berichtet auch das apokryphe Hebräerevangelium, es läßt den hier erwähnten Jakobus aber im Abendmahlssaale anwesend sein, erblickt in ihm also einen der Urapostel[2]. Das Gleiche gilt u. a. von Klemens von Alexandrien[3], während die Überlieferung teilweise unklar ist, teilweise — bestimmt aber erst in den Pseudo-Klementinen[4] und bei Eusebius[5] — Jakobus ausdrücklich vom Apostel trennt.

Die Evv berichten nichts Näheres über den Apostel Jakobus. Sie zählen ihn nur unter den anderen Mitaposteln auf und erwähnen seine verwandtschaftlichen Beziehungen; ebenso Apg 1, 13. Von einer Auszeichnung aber berichtet Paulus (1 Kor 15, 7).

[1] *K. Holl* (Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: Sitzungsberichte der preuß. Ak. d. Wissensch. 1921, 920—947) betont ganz richtig 1 Kor 15, 7 den strengen Apostelbegriff, trägt aber einen Widerspruch in die Stelle hinein, daß Jakobus doch erst nachträglich durch die Erscheinung Apostel geworden sei und gar einen Vorrang vor Petrus in Jerusalem gehabt habe.

[2] Bei *Hieronymus*, De vir. ill. 2. Vgl. *Meinertz*, Der Jakobusbrief 73 ff.

[3] Bei *Eusebius* H. e. II, 1, 5: δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος ... ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς· αὐτοῦ δὴ τοῦ δικαίου καὶ ὁ Παῦλος μνημονεύει γράφων (Gal 1, 19). Vgl. dazu *Meinertz* 102 ff.

[4] Vgl. *Meinertz* 77 ff.

[5] H. e. VI, 12.

Danach wurde Jakobus einer besonderen Erscheinung des Auferstandenen, dessen Zeuge er inmitten der Juden bleiben sollte, gewürdigt. Nach dem Tode des Zebedäiden (Apg 12, 2) muß er eine hervorragende Stellung eingenommen haben. Wir ersehen das zunächst aus dem Auftrage, den Petrus nach seiner wunderbaren Befreiung im Hause der Mutter des Markus gab: „Verkündet dies dem Jakobus und den Brüdern" (Apg 12, 17). Wie wir aus Gal 1, 19 schließen können, bekleidete er das Amt eines ständigen Bischofs in Jerusalem. Paulus nennt ihn neben Kephas und Johannes eine „Säule" (Gal 2, 9) und läßt erkennen (Gal 2, 12), daß die Judenchristen sich namentlich an ihn anzulehnen suchten. Bei dem Apostelkonzil hat Jakobus zu dem von Petrus ausgesprochenen dogmatischen Grundsatze, daß „durch die Gnade Christi" Heiden- und Judenchristen in gleicher Weise selig werden (Apg 15, 7—11), eine Disziplinarvorschrift mit Rücksicht auf die Juden in der Diaspora hinzugefügt (Apg 15, 13—21). Aus Apg 21, 20 ff. ist zu ersehen, daß er wie die Judenchristen in Jerusalem die Satzungen des atl Gesetzes mit Eifer weiter beobachtete. So riet er mit Erfolg dem Apostel Paulus, der ihn auch gleich am Tage nach seiner Ankunft besuchte, ein Nasiräergelübde zu lösen (Apg 21, 18. 26). Es ist aber weitaus übertrieben, in Jakobus den engherzigen Führer des eigentlichen Judaismus zu erblicken. Daß Jakobus das Verhalten der Judaisten in Antiochien nach dem Apostelkonzil gebilligt hätte, ist aus Gal 2, 12 keineswegs zu entnehmen[1].

Mit diesem biblischen Bilde des Bischofs von Jerusalem stimmt in seinen wesentlichen Zügen überein, was Hegesippus von dem strengen aszetischen Leben des allgemein angesehenen Jakobus erzählt[2]. Wenn auch manches offenbar Legendäre mit einfließt und wenn vor allem die Form des Martyriums — er sei bei einer Predigt des Gekreuzigten von der Zinne des Tempels herabgestürzt und von einem Walker erschlagen worden — nicht haltbar ist, so klingt es doch durchaus glaublich, daß Jakobus allgemein „der Gerechte" genannt wurde. Genauer berichtet Flavius Josephus, daß der Hohepriester Ananus, ein Sadduzäer, „den Bruder des Jesus, der Christus genannt wird, Jakobus mit Namen, nebst noch einigen andern" vor den Hohen Rat stellen, der Gesetzesübertretung anklagen und zur Steinigung verurteilen

[1] Vgl. oben S. 90 A. 2.
[2] Bei *Eusebius,* H. e. II, 23, 4—18.

ließ. Dies sei in der Zeit zwischen dem Tode des Festus und vor der Ankunft des neuen Prokurators Albinus geschehen. „Indessen wurden darüber auch die eifrigsten und dem Gesetze ergebensten Bürger höchst unwillig" und beklagten sich beim Könige Agrippa, der deshalb den Ananus schon nach dreimonatlicher Amtsführung wieder absetzte[1]. Da Felix, der Vorgänger des Festus, erst im Jahre 60 abberufen wurde und letzterer ein bis zwei Jahre Landpfleger war[2], so ergibt sich, daß Jakobus wohl gegen Ostern 62 den Martertod erlitten hat.

Der *Jakobusbrief* trägt wenig brieflichen Charakter an sich. Es ist eine Paränese, die etwa mit einem bischöflichen Hirtenbriefe verglichen werden kann. Es sind Sprüche und Spruchgruppen, die mehr oder weniger lose zusammenhängen und sich vorwiegend um die 1, 26. 27 geformten Forderungen einer höheren, gottgemäßen praktischen Lebensweisheit im Gegensatz zu einer irdischen, gottfeindlichen Weisheit drehen. Der Vorwurf Luthers in der Vorrede zum NT von 1522, der Brief werfe „so unördig eins ins ander", ist ebenso übertrieben wie die Ansicht einer stark mechanischen Aneinanderreihung von Sprüchen (Dibelius). Anderseits ist ein geschlossenes Gedankensystem auch nicht zu finden[3]. Man kann etwa folgende Gedankengruppen nach dem Grußwort (1, 1) herausheben:

I. Versuchungen und tatkräftiges Christentum (1, 2—27).

In den Versuchungen ist vertrauensvolles Gebet notwendig (1, 2—8). Irdische Größe ist vergänglich, und die irdische Lust ist gefährlich (1, 9—18). Demgegenüber ist tatkräftiges Christentum am Platze (1, 19—27).

II. Die höhere Weisheit (2, 1—3, 12).

Der Christ soll keine ungebührliche Rücksicht auf irdische Größe nehmen (2, 1—13), er soll bei seinem Glauben Werke der Barmherzigkeit tun (2, 14—26) und seine Zunge zügeln (3, 1—12).

[1] Ant. XX, 9, 1. Vgl. *Eusebius*, H. e. II, 23, 20 ff.
[2] Vgl. oben S. 132 f.
[3] So besonders *Cladder*, Zeitschr. f. kath. Theol. 28 (1904) 37—57.

III. Die irdische Weisheit mit ihrer Lieblosigkeit (3, 13—4, 12).

Dieser Weisheit ist Streitsucht eigen (3, 13—18), Habgier (4, 1—3), Weltsinn (4, 4—10) und Lieblosigkeit (4, 11—12).

IV. Wehe den Reichen. Mahnung zur Geduld und zum Gebet (4, 13—5, 20).

Die Reichen werden wegen ihrer Gottlosigkeit apostrophiert (4, 13—5, 6). Die Christen werden zur Geduld und zum ausdauernden Gebet ermahnt (5, 7—18). Das Schlußwort spornt dazu an, den irrenden Bruder zurückzuführen (5, 19—20).

Im Jak wird keine falsche Lehre bekämpft. Von den Gefahren, gegen die der Hebr gerichtet ist (Rückfall in das Judentum), von Zielen, wie sie das Mt verfolgt (Befestigung im Glauben an Jesus, den verheißenen Messias), von jüdisch-christologischen Irrlehrern, wie sie schon der Jud kennt, nehmen wir in dem Briefe nichts wahr. *Sein Ziel ist ein rein praktisches: Der Christ soll seinem Glauben gemäß leben, ein* τέλειος ἀνήρ (3, 2) *sein.* Übelstände im Lebenswandel, die sich teils unter den Lesern zeigten, teils mit Grund zu befürchten standen, bestimmen die Mahnungen mit ihren Anklängen an die verbreitete Paränese.

Unser Brief setzt den Glauben voraus und bringt in Gegensatz zueinander einen leeren, toten und einen werktätigen, lebendigen Glauben des Christen, er will zeigen, auf welchem Wege er zu seinem Ziele, dem ewigen Heile, kommt (σῶσαι αὐτόν, 2, 14). Unter diesem Gesichtspunkte der Vollendung des Glaubens in seiner Betätigung (ἡ πίστις ἐτελειώθη) wird auf das Beispiel des Abraham und der Rahab hingewiesen (2, 20 ff.). Damit ist eine Lehre ausgesprochen, die in keiner Weise der paulinischen Auffassung widerstreitet[1].

Für die dogmatische Wertung sind diese Verse vom Glauben und den Werken (2, 14—26) neben der Anweisung zur sakramentalen Krankensalbung (5, 14—15)[2] die wichtigsten des Jak.

---

[1] Die entscheidenden Ausdrücke: Glaube, Werke, Rechtfertigung werden bei Paulus und Jak in ganz verschiedenem Sinne gebraucht. Die Gedanken des Jak klingen durchaus vorpaulinisch, weder ein Kampf gegen Paulus noch gegen den mißverstandenen Paulus ist anzunehmen. Vgl. *Meinertz*, Die kath. Briefe[4] 35 ff.; *Bartmann*, St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung, in: BSt 2, 1 (1897).

[2] Vgl. *Meinertz*, Die Krankensalbung Jak 5, 14 f., in: BZ 20 (1932) 23—36.

Als *Leserkreis* werden 1, 1 die „zwölf Stämme der Zerstreuung“ genannt. Dieser Ausdruck ist an sich mehrdeutig, wenn auch nicht davon die Rede sein kann, daß der erste Vers erst nachträglich dem Briefe vorgesetzt wäre[1]. Schon die sprachliche Verbindung mit v. 2 (χαίρειν—χαράν) schützt ihn gegen jede Trennung. Ebensowenig ist es aber möglich, den Namen Christi hier — und 2, 1, sowie die übrigen ausgesprochen christlichen Gedanken wie 2, 7 (der „schöne Name“), 5, 14 (die „Presbyter der Kirche“) u. a. — als Interpolation auszuscheiden und dann den Jak als jüdische Schrift, etwa mit Arnold Meyer im Sinne einer Mahnung des Patriarchen Jakob an seine Söhne, zu betrachten[2]. Dazu fehlt dem Brief auch viel zu sehr das spezifisch Jüdische und berührt er anderseits sich viel zu stark mit den Gedanken Jesu namentlich in der Bergpredigt (vgl. etwa Jak 1, 4 und Mt 5, 48; 4, 11 f. und Mt 7, 1 ff.; 4, 4 und Mt 6, 24; 5, 12 ff. und Mt 5, 33 ff.). Wohl aber läßt sich die weitgehende Verbindung mit jüdischer Gedankenwelt und Ausdrucksweise feststellen sowie zeigen, daß gerade jüdische Fehler bekämpft werden (liebloses Urteilen 3, 14; 4, 11; Überschätzung des Reichtums 1, 10; 2, 1 ff.; Glaubensstolz 2, 14 ff.; Geneigtheit zum Schwören 5, 12 ff.), während die eigentlichen Laster des Heidentums, nämlich Götzendienst und Unzucht, gar nicht genannt sind.

Somit muß man die Leser unter den Judenchristen suchen. Es handelt sich aber nicht um einzelne Gemeinden, sondern um die Gesamtheit der Judenchristen. Darum ist der Ausdruck ἐν τῇ διασπορᾷ in einem mehr symbolischen Sinn zu verstehen (vgl. 1 Petr 1, 1): die Christen leben überall auf Erden „in der Zerstreuung“. Auch Palästina braucht nicht ausgeschlossen zu sein, obschon der Verf. ja wohl vor allem an jene Judenchristen denkt, die sein persönliches Wort nicht hören konnten, also an den Grenzen und über die Grenzen hinaus, etwa bis Phönizien und Syrien (Damaskus). Viel weiter wird man sich den Umfang des Leserkreises nicht zu denken haben, und zwar mit Rücksicht auf die *Zeit seiner Abfassung*. Da sich im Jak schon ein Erschlaffen des christlichen Lebens, durch Zurückfallen in alte jüdische

[1] So *Harnack*, Die Chronologie 1485 ff.; *J. Weiß*, Das Urchristentum 578 A. 1, und *Sievers* (oben S. 27) vom Standpunkt der Schallanalyse aus.

[2] Eine solche jüdische Grundschrift verteidigen namentlich *Spitta* und *A. Meyer* (oben S. 276), letzterer besonders eingehend, indem er in den Gedanken des Jak Anklänge an jüdische allegorische Namendeutung der Jakobssöhne erblickt. Vgl. dazu *Meinertz* in: Theolog. Revue 30 (1931) 299—302.

Fehler, zeigt, kann man nicht an die ersten Zeiten des glaubensfreudigen Christentums denken. Eine Reihe von Jahren muß seit der Gründung der judenchristlichen Gemeinden verflossen sein. Doch braucht man die Zeit nicht gar zu lang zu denken, wenn man z. B. die Verhältnisse in Korinth in Vergleich zieht. Wie sich in Korinth besonders die heidnische Vergangenheit der Christen bald bemerkbar machte, so hier die jüdischen Fehler. Dazu kommt ferner, daß das Schreiben noch Gemeinden voraussetzt, die, wenn nicht ausschließlich, so doch überwiegend aus Judenchristen bestanden. Nähere Beziehungen zu Heidenchristen liegen nicht vor, und jene Probleme sind noch nicht vorhanden, die durch die weiter um sich greifende paulinische Heidenmission aufgeworfen wurden (Judaismus, Streitigkeiten). Die ganze unentwickelte Art der theologischen Betrachtungsweise läßt an die vorpaulinische Zeit denken, schließt aber die Ansicht aus, daß der Ausgleich zwischen Juden- und Heidenchristentum bereits erfolgt sei[1]. Darum wird der Brief *kurz vor dem Apostelkonzil*, etwa im Jahre 48, entstanden sein[2]. Ein entscheidender Gegengrund gegen diese Frühdatierung wäre dann gegeben, wenn der Jak von den paulinischen Briefen, namentlich vom Röm, abhängig wäre. Diese Ansicht ist weit verbreitet, woraus die (mit erheblichen Bedenken belastete) Abfassungszeit um das Jahr 60 zu folgern wäre[3]. Jedoch ist eine solche direkte Abhängigkeit nicht beweisbar, vielmehr liegt es näher, an den gemeinsamen jüdischen Hintergrund zu denken, aus dem sich z. B. die Verwertung des Abrahamsbeispieles im Zusammenhang mit der Rechtfertigung erklärt. Nur das ist möglich, daß in dem Abschnitt über Glauben und Werke 2, 14 ff. an Schlagworte angeknüpft wird, die unter den Judenchristen umliefen und die ihre letzte Quelle in der mißverstandenen mündlichen Predigt des Völkerapostels hatten[4]. Bei der Frühdatierung erklärt sich auch am leichtesten die nahe Verbindung des Jak mit den Gedanken der synoptischen Evv, ohne daß eine literarische Beziehung zu ihnen vorhanden wäre.

Ist der Jak im apostolischen Zeitalter entstanden, so ist auf den *Verfasser* damit bereits hingewiesen. Wer anders soll der an

---

[1] So v. *Soden, Jülicher, Windisch, Dibelius, E. Grafe*, Die Stellung und Bedeutung des Jak in der Entwicklung des Urchristentums, Tübingen und Leipzig 1904.

[2] So u. a. *Zahn, Schlatter, Mayor, B. Weiß, Belser, Höpfl, Bardenhewer.*

[3] So u. a. *Bartmann, Chaine, Vogels, Merk, Feine.*

[4] Vgl. oben S. 281 A. 1.

der Spitze des Briefes genannte Ἰάκωβος sein als „der Gerechte", der „Bruder des Herrn" und Bischof von Jerusalem? Sein hohes Ansehen gestattet ihm, in autoritativer Weise, in befehlendem Tone zu belehren und zu ermahnen. Jedermann kennt ihn, er braucht nur seinen Namen ohne jeden Zusatz zu nennen. Von der „Befangenheit eines unbekannten Epigonen" (Dibelius) ist keine Rede. Er ist der Mann großer Sittenstrenge; die herbe aszetische Natur des vorbildlichen Führers leuchtet deutlich hindurch. Dabei wurzelt er ganz im AT und in jüdischen Vorstellungen, ja auch die Bildersprache des Briefes (3, 12: Feigenbaum und Weinstock; 5, 7: Früh- und Spätregen) paßt vortrefflich für den Palästinenser. Der praktisch eingestellte Verfasser ist nicht mit dem spekulativ gerichteten Paulus zu vergleichen. Es fällt bei ihm nicht auf, daß er für seinen Leserkreis den messianischen Gedanken nicht betont. Er denkt noch vorpaulinisch, nicht nachapostolisch. Das paßt alles zu Jakobus. Auffallen kann nur die verhältnismäßig gute Beherrschung der griechischen Sprache und die Berührung mit der Septuaginta und dem hellenistischen Judentum. Allein man muß auch beachten, daß Palästina damals vom Hellenismus nicht mehr abgeschlossen war[1], daß die gedankliche Berührung mit dem Hellenismus doch nur ganz lose ist[2], daß auf der andern Seite Jakobus keineswegs ein starrer Judaist war[3], daß aber der Verfasser semitisches Denken und den Geist hebräischer Poesie erkennen läßt[4]. Wenn man dazu noch annehmen wollte, daß er sich eines hellenistisch gebildeten Helfers für den über die Grenzen Palästinas hinausgehenden Brief bedient hat, so würde jeder Rest einer Schwierigkeit hinfällig werden.

Es scheint, daß der Jak ein ähnliches Schicksal erfahren hat wie der Hebr. Wie dieser muß auch er frühzeitig in *Rom* bekannt gewesen sein. Denn 1 Petr ist offenbar von ihm beeinflußt[5],

[1] Vgl. oben S. 32.
[2] Vgl. die Erläuterung am Beispiel des eigenartigen Ausdruckes τροχὸς τῆς γενέσεως 3, 6 bei *Kittel*, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums 141 ff.
[3] Vgl. oben S. 279.
[4] Vgl. *Cladder*, Zeitschr. f. kath. Theol. 1904, 295 ff. Die Annahme eines aramäischen Originals (*J. Wordsworth*, Studia biblica I [Oxford 1885] 141 ff.) ist aber unmöglich, es sei denn in der Form, daß man mit *Burkitt* und *Feine* die Hypothese einer freien Bearbeitung mündlicher aramäischer Predigten aufstellt.
[5] Vgl. Jak 1, 2. 3. 10. 21; 4, 6. 7. 10; 5, 20 und 1 Petr 1, 6. 7. 24; 2, 1; 5, 5 ff.; 4, 8. Die Umkehrung des Verhältnisses ist abzulehnen. Vgl. *A. Meyer*, Das Rätsel des Jac 59 ff.

und bei Klemens von Rom[1], namentlich aber im Hirten des Hermas[2], sind die Beziehungen noch stärker. Dagegen fehlt er im Kanon des Muratorischen Fragmentes. Es mag hier wie auch sonst Unklarheit über die Person des Verfassers und über das Verhältnis zu Paulus die Zurückhaltung veranlaßt, vielleicht auch die volle Auflösung des ursprünglichen judenchristlichen Leserkreises die Verbreitung gehindert haben. In *Alexandrien* war der Brief wieder bekannt. Origenes ist der erste Schriftsteller, der ihn ausdrücklich zitiert, den Verfasser neben die Evangelisten, Petrus und Paulus stellt, ihn „Apostel" nennt und seine Worte als „Schriftworte" benutzt[3]. Auch von Klemens Alexandrinus wird berichtet, daß er ihn gekannt und sogar kommentiert habe[4]; in den noch erhaltenen Schriften finden wir allerdings nur schwache Anklänge[5]. Am ungünstigsten ist die Stellung der *ostsyrischen* Kirche zum Jak. Ursprünglich nahm man in ihr überhaupt keinen von den katholischen Briefen auf[6]. Erst in der Peschittha findet sich Jak neben 1 Petr und 1 Jo. Vielleicht hat auch Ephrem ihn benutzt[7]. In der benachbarten antiochenischen Kirche hat Chrysostomus ihn anerkannt[8]. Cyrill von Jerusalem und Athanasius zählen ihn ebenfalls zu den kanonischen Büchern. Eusebius[9]

---

[1] Vgl. Ad Cor. 10, 1 (Ἀβραάμ, ὁ φίλος προσαγορευθείς, πιστὸς εὑρέθη und der ganze Zusammenhang der Stelle) mit Jak 2, 23; 38, 2 mit Jak 3, 13. Vgl. *Meinertz* 82 ff.

[2] Vgl. Mand. IX, 1 und Jak 1, 8 (Das ganze 9. Kapitel ist „eine paraphrasierende Kombination aus verschiedenen Jakobusstellen"; *Baumgärtner*, Die Einheit des Hermasbuches, Freiburg 1889, 84); Mand. XII, 2. 6 und Jak 4, 7. 12; Sim. VIII, 6, 4 und Jak 2, 7.

[3] In Gn hom. 13, 2 (die allerdings nur in der Übersetzung des Rufin erhalten ist) werden die vier Evangelisten genannt, dann Petrus, *Jakobus*, Judas und Paulus als solche, qui omnes Novi Testamenti puteos fodiunt. Vgl. auch In Jos hom. 7, 1. Auch in den griechisch erhaltenen Schriften wird Jak wiederholt zitiert, manchmal unter ausdrücklicher Bezeichnung des Verf. als Apostel. Z. B. In Jo 3, 31 (Jak 3, 15).

[4] Nach *Eusebius*, H. e. VI, 14, 1. Erhalten sind in den sog. Adumbrationes, der lateinischen Übersetzung der Hypotyposen (*Zahn*, Forschungen zur GK III 83 ff.), allerdings nur Erklärungen von 1 Petr, Jud, 1 und 2 Jo. Vgl. auch *Meinertz* 101 f.

[5] Vgl. Strom. IV, 17, 106; VI, 18, 164; Paed. III, 2, 12 und Jak 4, 6; 2, 8. 23; Paed. I, 6, 26 und Jak 1, 17.

[6] Vgl. *Zahn*, Das NT Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer, in: Neue kirchl. Zeitschrift 1900, 788—806.

[7] Vgl. *W. Bauer*, Der Apostolos der Syrer, Gießen 1903, 44 f.

[8] Synopsis, bei *Zahn*, GK II, 1, 230: τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς, nämlich 1 Petr, 1 Jo, Jak.

[9] H. e. III, 25, 3; vgl. II, 24 f. *Hieronymus*, De vir. ill. 2: Iacobus qui appellatur frater domini . . . unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine eius edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.

berichtet zusammenfassend: τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη 'Ιακώβου φέρεται.

Bei dem Ansehen, das der Brief sich erworben hatte, konnte seine allgemeine Aufnahme in den Kanon nicht ausbleiben. Die Bedenken erwachten erst im 16. Jahrhundert, als Erasmus die traditionelle Ansicht vom Verfasser des Jak in Zweifel zog und Kardinal Cajetan den Brief selbst angriff[1]. Ein Teil der Reformatoren, mit Luther an der Spitze, hat sich sehr ungünstig über ihn ausgesprochen, vor allem darum, weil die reformatorische Rechtfertigungslehre mit Jak nicht zu vereinigen war. Am bekanntesten ist das Urteil von Luther aus der Vorrede zum NT von 1522: „Darumb ist Sankt Jakobs Epistel ein recht strohern Epistel gegen sie[2], denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat[3]." Im 17. und 18. Jahrhundert kam man aber von diesem Standpunkt vollständig ab, wie schon vorher Zwingli, Calvin, Bullinger u. a. den Jak in Schutz genommen hatten[4]. Die eigentliche Kritik am Jak beginnt erst mit De Wette[5].

§ 37. Der Judasbrief.

Kommentare: S. oben S. 275; *Rampf*, Der Brief Judä, Sulzbach 1854; *Gheorghiu*, Der Brief des Jud, Czernowitz 1901; *J. Felten*, Die zwei Briefe des hl. Petrus und der Jud, Regensburg 1929; — *Knopf* (Meyer XII[7]) 1912; *Spitta*, Der zweite Brief Petri und der Brief des Jud, Halle 1885; *Mayor*, The epistle of St. Jude and the second epistle of St. Peter, London 1907; *Wohlenberg* (Zahn XV[3]) 1923. — Vgl. *Fr. Maier*, Der Judasbrief, in: BSt 11, 1—2 (1906).

Im Präskript des Briefes nennt sich der Verfasser „Judas, Knecht Jesu Christi, Bruder des Jakobus". Dieser Jakobus kann nur der berühmte Herrenbruder, der Bischof von Jerusalem, sein. Weil wir in ihm einen Apostel erblickt haben[6], muß auch Judas ein Apostel, und zwar der Judas mit dem Beinamen Thaddäus[7], sein. Dementsprechend wird der Verfasser des Briefes schon von Origenes[8] und Tertullian[9] Apostel genannt. Judas selbst

[1] Vgl. *Meinertz* 216 ff.
[2] Gemeint sind Jo, 1 Jo, Röm, Gal, Eph, 1 Petr.
[3] Sämtliche Werke 63 (Frankfurt und Erlangen 1854) 115.
[4] Vgl. auch *Meinertz*, Luthers Kritik am Jak nach dem Urteil seiner Anhänger, in: BZ 3 (1905) 273—286.
[5] Vgl. oben S. 23.
[6] Vgl. oben S. 277 f.
[7] Mt 10, 3: Θαδδαῖος (א B), Λεββαῖος in D; Lk 6, 16 und Apg 1, 13 wird er 'Ιούδας 'Ιακώβου (scil. ἀδελφός) genannt.
[8] In ep. ad Rom V, 1: Apostolus Iudas dicit (V. 6); De princ. III, 2, 1.
[9] De cultu fem. I, 3: ... quod Enoch apud Iudam *apostolum* testimonium possidet.

nennt ebensowenig wie Jakobus diese Würde; er begnügt sich in aller Schlichtheit mit dem Hinweis auf seinen berühmteren Bruder. Daraus können wir entnehmen, daß dieser bei den Lesern besonders angesehen war. Wenn es v. 17 heißt: „Ihr aber, Geliebte, seid eingedenk der Worte, die von den Aposteln unseres Herrn Jesus Christus vorausgesagt worden sind", so braucht der Verfasser sich damit nicht aus der Zahl der Apostel auszuschließen. Man kann höchstens sagen, daß er nicht zu jenen Aposteln gehörte, an deren Unterricht er die Leser jetzt erinnern will[1].

Im NT wird nur eine Einzelheit von Judas erzählt. Nach Jo 14, 22 fragt „Judas, nicht der Iskariote": „Herr! wie kommt es, daß du dich uns, und nicht der Welt offenbaren wirst?" Philippus hatte wegen seiner Frage zuvor einen Tadel erfahren; dennoch wendet sich Judas vertrauensvoll an den Herrn, der von seiner Offenbarung an die, die ihn lieben, gesprochen hatte. Es lebte in seinem Herzen der Wunsch, daß der geliebte und jetzt verkannte Meister allgemeine Anerkennung in der Welt finden müßte. Zum Trost hörte er die Antwort: „Wenn einer mich liebt, so wird er mein Wort bewahren; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen." Aus den Nachrichten über seine spätere Wirksamkeit darf vielleicht als Kern herausgehoben werden, daß er hauptsächlich in Syrien tätig war. In Aradus oder in Berytus (Beirut) hat er ihnen zufolge den Martertod erlitten[2]. In späterer Zeit hören wir noch von zwei Enkeln des Judas, die unter Domitian nach Rom gebracht, wegen ihrer schwieligen Hände aber als ungefährlich wieder entlassen wurden[3].

Der kurze Brief umfaßt nur ein Kapitel[4]. Der *Eingang* enthält die Zuschrift sowie den Anlaß und Zweck des Briefes (1—4).

In der *Abhandlung* warnt er vor den Irrlehrern, indem er im Anschluß an frühere göttliche Strafgerichte das gottlose Treiben der Irrlehrer beschreibt und ihnen Gottes Strafe androht (5—19).

---

[1] Damit fallen die gegen den Apostelcharakter des Verfassers erhobenen Einwände (z. B. *Holtzmann*, Lehrbuch der ntl Theologie II² 359 f.). Vgl. auch 2 Petr 3, 2, wo der Verfasser, der sich 1, 1 ἀπόστολος Ἰ. Χρ. genannt hat, doch schreibt: μνησθῆναι . . . καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς. Vgl. *Fr. Maier*, Der Judasbrief 26. 86. 179 f.

[2] Vgl. hierzu *Felten* (oben S. 286) 242 f.

[3] *Hegesipp*, bei *Eusebius*, H. E. III, 20, 1—5.

[4] Zur Gliederung vgl. *Fr. Maier*, Zur Erklärung des Judasbriefes (Jud 5), in: BZ 2 (1904) 377—397.

Den *Schluß* bildet die Ermahnung zum Festhalten am wahren Glauben (20—25).

Wer sind die Leser und die in ihrer Mitte *zu bekämpfenden Irrlehrer?* Bei jenen wird eine solche Kenntnis der atl Geschichte (vgl. V. 5. 6. 7. 9; vgl. Zach 3, 2) und der jüdischen Überlieferung (vielleicht schon apokrypher Schriften wie v. 9 die Himmelfahrt des Moses und v. 14 das Buch Henoch) vorausgesetzt, daß man schwerlich an heidenchristliche Leser denken kann[1]. Unter den τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς (V. 1) sind also *überwiegend judenchristliche* Gemeinden zu verstehen. Wir werden sie im Hinblick auf die Nennung des Jakobus dort suchen, wo dessen Name einen besonderen Klang hatte. Wie der Jak[2] schaut wohl auch Jud über die Grenzen Palästinas hinaus.

Unter die Leser hätten sich „nebenher gewisse Menschen eingeschlichen", die nicht nur „von alters her vorherbezeichnet" für das Gericht (4), sondern auch „von den Aposteln vorausgesagt worden sind" (17). Diese haben „unseres Gottes Gnade", d. i. die durch das Evangelium gegebene christliche Freiheit, zu „Ausschweifungen" mißbraucht und sich einem vollständigen Antinomismus hingegeben. „Das Fleisch beflecken sie" (8), setzen sich wie Kain, Balaam und Kore über die Warnungen und Ordnungen Gottes hinweg (11), haben alle Scheu und Scham abgeworfen (12), sind unzufrieden, hochmütig und kriechend „des Nutzens wegen" (16). „Diese sind es, die Spaltungen verursachen, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες" (19), d. i. sie leben, wie es dem Zustande der gefallenen Natur entspricht[3]. Mit diesen praktischen Verirrungen gingen als theoretische die Leugnung Christi als unseres „alleinigen Gebieters und Herrn" (4) und die Verwerfung der „Herrschaft" (κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν), sowie die Lästerung der „Herrlichkeiten" (δόξας δὲ βλασφημοῦσιν, 8), d. h. der Engel[4],

[1] Auch jene Auffassung, wonach Jud kein eigentlicher Brief, sondern eine Art von Flugblatt mit ganz idealer Adresse sei (*Deißmann*, Licht vom Osten[4] 206: „Das Briefliche ist lediglich dekorativ"), läßt sich nicht halten. Vgl. *Maier* 51 ff.

[2] Vgl. oben S. 282.

[3] Die Ausdrücke ψυχικοί und πνεῦμα kommen auch sonst im NT vor (vgl. besonders 1 Kor 2, 14; 3, 3; 15, 44. 46) und haben nichts mit dem späteren Gnostizismus, besonders den Karpokratianern (*Holtzmann, Pfleiderer*), zu tun. Gegen Holtzmann *Fr. Maier*, Die Echtheit des Jud und 2 Petr, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 30 (1906) 693 ff.; Der Judasbrief 8 ff. Vgl. auch *H. Werdermann*, Die Irrlehrer des Jud und 2 Petr, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie 17, 6, Gütersloh 1913.

[4] Vgl. dazu *Sickenberger*, Engels- oder Teufelslästerer im Jud (8—10) und im

Hand in Hand. Aber der Schwerpunkt liegt doch in der Praxis. Und da gibt es allerhand Parallelen im apostolischen Zeitalter, wenn z. B. Paulus gegen Sittenlosigkeit zu kämpfen hat (1 Kor 6, 12 ff.; Phil 3, 18 f.) oder die Apokalypse sich scharf gegen die Nikolaiten wendet (2, 14 f. 20). Gnostisierende Grundtendenzen können vorhanden sein, aber sie führen weder über das apostolische Zeitalter hinaus, noch lassen sie auf Kleinasien oder Ägypten als Stätte schließen, wo die Irrlehrer des Jud wirkten.

Die *Abfassungszeit* findet ihre obere Grenze in dem Todesjahre des Jakobus (62); denn zu Lebzeiten dieses Apostels erscheint der Jud durchaus unmotiviert[1]. Wieviel Zeit seit dem Tode verflossen ist, läßt sich schlechterdings nicht bestimmen. Als untere Grenze kann man die Wirren betrachten, die mit dem jüdischen Kriege einsetzten und in der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 gipfelten. Sollte der Verfasser, dem es um die Hervorhebung von Strafbeispielen zu tun ist (V. 5—7), nicht auch das Gericht über Jerusalem genannt haben, zumal dies den Christen in besonderer Weise vorausgesagt war (vgl. V. 4), wenn er nach dem Jahre 70 geschrieben hätte?

Nichts verlangt im Briefe eine spätere Abfassungszeit[2], auch nicht die „bekenntnismäßig" hervorgehobene Bedeutung des Glaubens (V. 3 u. 20). Die Mahnung, „auf dem Grunde eures hochheiligen Glaubens" aufzubauen, klingt nicht viel anders als Kol 2, 7: seid „gefestigt im Glauben". Nun gibt sich der Verfasser durch die Wendung „Bruder des Jakobus" zweifellos als Bruder des „Herrenbruders" aus. Falls dies eine Fiktion wäre, müßte man verständlich machen, warum er sich die Rolle eines sonst so unbekannten Mannes beigelegt hätte. Eine solche Erklärung ist nicht zu finden[3], und so ist der Name Judas ein starkes *Echtheitszeichen* für den Brief.

Auch die Spuren, die der Jud in der alten Kirche hinterlassen

2 Petr (2, 10—12)?, in: Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, Breslau 1911, 621—639.

[1] *Hegesipp* sagt bei Eusebius (H. e. IV, 22, 4), daß die Kirche, solange Jakobus lebte, jungfräulich, d. i. von jeder Spaltung und Häresie unberührt geblieben sei.

[2] Von kritischer Seite geht man bis ins zweite Jahrhundert hinab (*Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 215 f.: zwischen 100 und 180, am besten „um die Jahrhundertwende"); andre denken an die Zeit zwischen 70 und 80 (*Spitta, Feine*).

[3] Auch was *A. Meyer* (Das Rätsel des Jac 84) vorbringt, ist künstlich und unwahrscheinlich: Der Verf. glaube, das gleiche Unwesen zu bekämpfen wie Jak, und so suche er sich als Decknamen den des Bruders des angeblichen Verfassers Judas, der durch seine Enkel (vgl. oben S. 287) bekannt geworden sei.

hat, sind stärker, als man bei einem so kleinen Schreiben erwarten sollte. Den ersten Gebrauch macht der *zweite Petrusbrief*: Zwischen diesen beiden Schreiben finden sich nämlich weitgehende Ähnlichkeiten in Ausdrücken[1] und Gedanken, in der Beschreibung der Irrlehrer u. s. f[2]. Die Frage kann nur die sein, auf welcher Seite die Priorität liegt. Und da ist es überwiegend wahrscheinlich, daß 2 Petr den Jud benutzt hat[3]. Durch Einzelvergleichung der Gedanken läßt sich das feststellen. So sagt z. B. Jud 4 kurz, daß ἀσεβεῖς eingedrungen seien, die schon πάλαι — durch die Propheten des AT, nicht etwa durch 2 Petr — εἰς τοῦτο τὸ κρίμα vorherbeschrieben seien, und charakterisiert sie mit wenigen Worten in den bekannten Hauptlehren; 2 Petr 2, 1—3 dagegen spricht von ihnen ausführlich, indem er namentlich die Art und den Erfolg ihres Vorgehens charakterisiert. Sollte nun Judas die genauere Beschreibung des Petrus nur exzerpiert haben? Umgekehrt aber wird bei Berücksichtigung des Jud 2 Petr 2, 1—3 erst recht verständlich. *Dieselben* Irrlehrer (2 Petr 2, 1: ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις), die im judenchristlichen Leserkreise des Judas auftraten (Jud 4), befürchtet 2 Petr für den seinigen[4]. Bei dieser Auffassung ist der Wechsel der Tempora und die absichtliche Bezugnahme auf Jud 4; 2 Petr 2, 10 auf Jud 8; 2 Petr 2, 12—15 auf Jud 11. 12; 2 Petr 3, 3 auf Jud 18 motiviert. Ferner ist es leichter begreiflich, daß Petrus die Rettungsbeispiele von Noë und Lot (2 Petr 2, 5—7) hinzufügte, als daß sie Judas im gleichen Zusammenhange überging; ebenso, daß jener die chronologische Reihenfolge in den Strafbeispielen nahm (2 Petr 2, 4 ff. und Jud 5—7), als daß dieser sie änderte. Endlich ist 2 Petr 2, 11 mit den Worten: ὅπου ἄγγελοι

[1] Namentlich seltene Worte wie Jud 6. 13 und 2 Petr 2, 4. 17 (ζόφος); Jud 8 und 2 Petr 2, 10 (κυριότης und δόξαι).

[2] Vgl. besonders folgende zweifellose Parallelstellen: Jud 4 und 2 Petr 2, 1; Jud 6 und 2 Petr 2, 4. 9; Jud 7 und 2 Petr 2, 6; Jud 8 und 2 Petr 2, 10; Jud 10 und 2 Petr 2, 12; Jud 11. 12 und 2 Petr 2, 13—15; Jud 13 und 2 Petr 2, 17; Jud 16 und 2 Petr 2, 18; Jud 17 und 2 Petr 3, 1. 2; Jud 18 und 2 Petr 3, 3. Schon die äußere Vergleichung in der Reihenfolge der Verse bei beiden zeigt eine große Übereinstimmung in der Gedankenfolge. Endlich vgl. auch noch den Anfang und Schluß: Jud 1. 2. 25 und 2 Petr 1, 1. 2; 3, 18.

[3] So u. a. *Hundhausen, Cornely, Jülicher, Harnack*; besonders *Maier* 105 ff. 135 ff.; Theol. Quartalschrift 86 (1905) 547—580; *Schwienhorst*, Das Verhältnis des Jud zum 2 Petr untersucht (Dissert.), Münster i. W. 1904. Die Priorität des 2 Petr vertreten besonders *Spitta*, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas 381 ff.; *Zahn*, Einleitung II³ 81 ff.; *Felten* (oben S. 286) 148 ff.

[4] *Maier* 107: „Die futurische Irrlehrerschilderung bei Petr setzt eine historisch gewordene Originalerscheinung voraus, denn eine so detaillierte, spezielle und dabei apriorische *Prophezeiung* ist schwer begreifbar."

. . . οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν offenbar auf Jud 9 angespielt, wo die nähere Ausführung zu lesen ist.

In der ältesten außerkanonischen Literatur, so bei Polykarp und vor allem in der Didache[1], sind Anklänge an Gedanken des Jud zu finden, die jedenfalls auffallen[2]. Beachtenswert ist seine Erwähnung im Muratorischen Fragment. Für sein Ansehen in der afrikanischen Kirche zeugt die Verwertung bei Tertullian[3], der ihn zugunsten des Buches Henoch anführt. In Alexandrien hat ihn Klemens kommentiert[4]; in den Adumbrationes bemerkt er: Iudas qui catholicam scripsit epistolam, und will besonders die Sittenlosigkeit des Karpokrates durch Jud geweissagt sein lassen[5]. Origenes zitiert den Brief wiederholt als Schriftwort und nennt ihn πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐρρωμένων λόγων[6]. In der *syrischen* Kirche fand der Brief mit den übrigen katholischen Briefen[7] überhaupt keine Aufnahme. Auch bei Ephrem ist kein sicheres Zitat nachzuweisen, da die griechische Übersetzung seiner Werke unzuverlässig ist[8]. Und als Jud später in die philoxenianisch-charklensische Übersetzung aufgenommen war, blieben die vier kleineren katholischen Briefe doch ebenso unpopulär wie von Anfang an. So konnte Eusebius ihn zu den Antilegomena zählen, aber mit der Anerkennung, daß auch er „in den meisten Kirchen öffentlich gebraucht werde"[9]. Seit der Zeit des Eusebius ist er allgemein verwertet. Es seien herausgehoben im Abendlande Ambrosius[10], und unter den griechischen Vätern Cyrill von Jerusalem[11], Gregor von Nazianz[12] und Epiphanius[13].

§ 38. Die Person des Apostels Petrus.

Nach Jo 1, 44 war Bethsaida am nordöstlichen Ufer des Sees Genesareth „die Stadt des Andreas und Petrus", die aber nach den synoptischen Evv (Mt 8, 14; Mk 1, 29; Lk 4, 38) später mit Kapharnaum vertauscht worden sein muß. Der Ruf des Täufers Johannes und die Sehnsucht nach dem Messias führten

[1] 2, 7 und Jud 22 f.; 3, 6 und Jud 8—10.
[2] Vgl. hier und zum folgenden die gründlichen Ausführungen bei *Maier* 63 ff.
[3] De cultu fem. 1, 3. [4] Vgl. oben S. 285 A. 4.
[5] Strom. III, 2, 11: προφητικῶς Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι.
[6] In Mt X, 17. Die Nichterwähnung des Jud (und Jak) im Kanon des Origenes (bei *Eusebius,* H. e. VI, 25, 7 ff.) ist keine Gegeninstanz. Vgl. *Meinertz,* Der Jakobusbrief 106 f. [7] Vgl. oben S. 285.
[8] Vgl. *Bauer,* Der Apostolos der Syrer 40 ff.
[9] H. e. II, 23, 25; III, 25, 3. [10] Expos. in Lc 6, 43.
[11] Catech. IV, 36. [12] De vera script. 39. [13] Haer. XVI, 11.

auch den Simon, den Sohn des Jonas (Johannes)[1], an den Jordan, wo ihm sein Bruder Andreas mit den Worten entgegenkam: „Wir haben den Messias gefunden" (Jo 1, 41). Und bei der sogleich folgenden ersten Begegnung mit Jesus wurde ihm die für einen Israeliten bedeutungsvolle Umänderung des Namens in Kephas, d. i. Petrus, angekündigt (Jo 1, 42)[2]. Von da ab folgte er Jesus als Jünger nach, war Zeuge des ersten Wunders zu Kana und der Tätigkeit Jesu in Jerusalem, Judäa, Sichar in Samarien, Nazareth und besonders zu Kapharnaum, wo er seinem Gewerbe als Fischer wieder nachging. Die Bevorzugung setzte der Herr fort, indem er in sein Haus einkehrte und es zum Schauplatze einer Reihe von Wundern (darunter an erster Stelle der Heilung der erkrankten Schwiegermutter dieses Jüngers) machte, und noch mehr, indem er ihn in besonderer Weise nach dem Wunder des reichen Fischfanges zum Menschenfischer berief (Lk 5, 3—10). Dieser Bericht des Evangelisten, insbesondere die Worte: „Herr, gehe weg von mir, denn ich bin ein sündhafter Mensch", lassen uns einen Blick in den lebendigen Glauben des Apostels und die Erkenntnis seiner Erlösungsbedürftigkeit tun. Auch er gehörte nebst Jakobus und Johannes zu den Zeugen der Auferweckung der Tochter des Jairus, der Verklärung und des Gebetes Jesu im Garten Gethsemani; für ihn allein aber entrichtete der Herr die Tempelsteuer (Mt 17, 24—27) und verhieß ihm nach seinem messianischen Bekenntnis die oberste Gewalt in der Kirche (Mt 16, 15—19)[3]. Tritt bei dieser Begebenheit Petri *Glaube* als Vorbedingung uns entgegen, so ist es bei der Übertragung selbst (Jo 21, 15—17) seine *Liebe*. Beide Tugenden aber wurden durch den Herrn geläutert und gefestigt: jene, da Petrus zu seinem auf den Meereswogen wandelnden Meister kommen wollte (Mt 14, 28—31), diese durch die Verzeihung nach der Verleugnung. In einem Augenblicke, da viele die Rede Jesu hart fanden und selbst aus der Zahl der Jünger viele ihm nicht mehr nachfolgen wollten, bekannte Petrus: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (Jo 6, 60—68). Die Liebe zu Jesus bestimmte den Apostel zu raschem, zuweilen auch zu über-

[1] Jo 1, 42 und Mt 16, 17. Über die Entstehung der Namensform Jonas aus Johannes vgl. *G. Aicher*, Hebräische Wortspiele im Mt, Bamberg 1929, 47.
[2] Vgl. *Steinmetzer*, Der hl. Petrus, in: Bibl. Zeitfragen 6, 3, Münster 1917; *Procksch*, Petrus, in: Biblische Zeit- und Streitfragen 11, 4, Berlin 1917; *K. G. Goetz*, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten, Leipzig 1927. [3] Vgl. oben S. 187 A. 2.

stürztem Handeln. So gab er den Gefühlen seines inneren Glückes vor seinen Begleitern bei der Verklärung Jesu Ausdruck (Mt 17, 4; Mk 9, 5; Lk 9, 33). Er war es, der nach dem Weggange des reichen Jünglings und der Rede über die Gefahren des Reichtums vor allen Mitaposteln an den Herrn sogleich die Frage richtete: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Was wird unser Lohn sein" (Mt 19, 27; Mk 10, 28; Lk 18, 28)? In der Liebe und Verehrung für seinen Meister weigerte er sich anfänglich, sich von ihm die Füße waschen zu lassen (Jo 13, 6—8). Als der Herr zum erstenmal sein Leiden ankündigte, wollte Petrus ihm wehren und wurde deshalb ernst zurechtgewiesen (Mt 16, 22 f.; Mk 8, 32 f.). Auch griff er im Eifer für seinen Meister in noch unerleuchteter Weise bei der Gefangennahme zum Schwerte (Mt 26, 51 ff.; Mk 14, 47; Lk 22, 50 f.; Jo 18, 10. 11); und zuvor schon sagte er, allerdings nicht frei von Selbstüberschätzung, daß er dem Herrn selbst in den Tod folgen wolle (Mt 26, 33 ff.; Mk 14, 29 ff.; Lk 22, 33 f.; Jo 13, 36 ff.). Aber das besondere Gebet des Herrn für Petrus (Lk 22, 32) wurde vom Vater erhört. Der Verleugnung folgte die bitterste Reue (Mt 26, 75; Lk 22, 62: ἔκλαυσεν πικρῶς), und jedes Selbstvertrauen wurde durch jene tiefe Demut erstickt, die dem petrinischen Mk einen charakteristischen Zug aufgeprägt hat[1]. Auch nach der Auferstehung beobachten wir den nämlichen Eifer. Petrus eilt mit Johannes zum Grabe und tritt allein hinein (Jo 20, 3 ff.), er wirft sich ins Meer, um schneller zum Herrn zu kommen (Jo 21, 7).

Die Vorzugsstellung des Apostels zeigt sich besonders darin, daß der Auferstandene ihm vor allen anderen Aposteln erschien (Lk 24, 34; 1 Kor 15, 5). Sie wird ferner von den Evangelisten dadurch bestätigt, daß sie seinen Namen an erster Stelle nennen

[1] Vgl. oben S. 204. Als ein Hauptgrund gegen die Echtheit des 1 Petr wird geltend gemacht (*Harnack*, Die Chronologie I 451): „Soll Petrus selbst — der Petrus, der verleugnet hat und geflohen war! — sich als μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων [5, 1] bezeichnet haben? Ist es wahrscheinlich, daß ein anderer, der in seinem Namen schrieb, ihn gerade dadurch charakterisieren wollte, daß er ihn einen Zeugen der Leiden Christi nannte?" „Nein" ist die Antwort von H. Aber sie übersieht, daß Petrus bitter bereut hat, und daß er, ähnlich wie Paulus, in seinem Fehltritt einen steten Grund zur Verdemütigung fand. Darum ist durchaus nicht einzusehen, warum er nicht auf seine Augenzeugenschaft bei Jesu Leiden verweisen durfte. Er liebte ja gerade Erinnerungen, die für ihn selbst etwas Demütigendes hatten. Und wie Markus dieser Seelenstimmung des Petrus in seinem Ev Ausdruck gab, so konnte dasselbe auch „ein anderer, der in seinem (des Petrus) Namen schrieb", tun. Anderseits ist es bei dem paränetischen Charakter des Briefes unbillig zu verlangen, daß ein Urapostel hätte von Jesus erzählen und nicht nur über Christus reflektieren müssen. So *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 195.

(Lk 6, 14; Mk 3, 16, und besonders Mt 10, 2: πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος). Beachtenswert ist auch der Auftrag, besonders dem Petrus die Auferstehung zu melden (Mk 16, 7), und die Ausdrucksweise der Apg: „Petrus und die Elf" (2, 14). Die Apg verknüpft mit dem Schicksal des Petrus den Weg, den die Kirche von den Juden zu den Heiden genommen hat[1]. Petrus leitete die Wahl des Matthias, war der Wortführer der Apostel am ersten Pfingstfeste und vor dem Hohen Rate, erhielt die Belehrung über die Heidenmission bei der Aufnahme des Kornelius. Nach der wunderbaren Befreiung aus der Gefangenschaft in Jerusalem ging er an „einen andern Ort" und ist bis nach Rom gekommen[2]. Das Apostelkonzil zeigt ihn wieder in Jerusalem, und nach Gal 2, 11 ff. hat er in Antiochia geweilt. Daselbst mußte er sich von Paulus wegen seiner zu weit gehenden Nachgiebigkeit gegen Judenchristen zurechtweisen lassen[3]. Jedoch ist keine Rede davon, daß er zu den engherzigen Judenchristen gehörte[4]. Nach den Eingangsworten des 1 Petr scheinen auch Pontus, Galatien, Kappadozien, Bithynien und das prokonsularische Asien vorübergehend Schauplatz seiner Wirksamkeit gewesen zu sein. Gegen das Ende seines Lebens kam er wieder nach Rom, woselbst er den Martyrertod erlitt, wie der Herr ihm geweissagt hatte (Jo 21, 18 f.)[5]. Die geläufige Auffassung[6] weist auf das Jahr 67 als Todesjahr des Apostels hin[7]; andere denken an den Beginn der Neronischen Christenverfolgung, der ins Jahr 64 gesetzt wird.

§ 39. Der erste Petrusbrief.

Kommentare: S. oben S. 275; *Hundhausen,* Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873; *Felten* (oben S. 286); — *Usteri,* Wissenschaftlicher und praktischer Kommentar über den 1 Petr, Zürich 1887; *Monnier,* La première épître de l'apôtre Pierre, Macon 1900; *Gunkel* (J. Weiß-Bousset III[3] 248 ff.); *R. Knopf* (Meyer XII[7]) 1912; *Wohlenberg* (Zahn XV[3]) 1923; *H. Rentorff,* Getrostes Wandern. Eine Einführung in den ersten Brief des Petrus, Berlin 1929.

---

[1] Vgl. die Darstellung des Inhaltes und Zweckes der Apg oben S. 265 ff.
[2] Vgl. oben S. 122. [3] Vgl. oben S. 90 [4] Vgl. oben S. 109 A. 1.
[5] Die Anwesenheit Petri in Rom kann heute als allgemein anerkannt bezeichnet werden. Strittig ist nur die Zeit der Ankunft und die Dauer des Aufenthaltes. Vgl. oben S. 122 f. u. *J. P. Kirsch,* Kirchengeschichte I (Freiburg 1930) 103 ff. Gegen den neuen Versuch von *A. Bauer* (Die Legende von dem Martyrium des Petrus und Paulus in Rom, in: Wiener Studien 1916, 270—307) s. *E. Böminghaus* in: Stimmen der Zeit 95 (1918) 251—267; *Lietzmann,* Petrus und Paulus[2] 228 ff.
[6] Ob die Worte des *Klemens von Rom* (Ad Cor. 5, 7): ἐπὶ τῶν ἡγουμένων auf die Regierungszeit der Präfekten Tigellinus und Nymphidius (66—67) während der Abwesenheit Neros von Rom zu beziehen sind, ist fraglich. Vgl. *Funk,* Patr. apost. I[2] 107. [7] Vgl. oben S. 165.

Im *Eingang* schildert der Brief nach dem Segensgruß (1, 1—2) die Herrlichkeit des christlichen Heiles, wodurch die Christen zu neuem Leben wiedergeboren und für ihre Glaubenstreue mit ewiger Herrlichkeit belohnt werden. Nach diesem Heile haben sich die Propheten gesehnt, und selbst die Engel begehren, sein Geheimnis zu durchschauen (1, 3—12).

I. Grundsätze für das christliche Leben (1, 13—3, 12).

Eingedenk der Heiligkeit Gottes und des kostbaren Erlösungspreises sollen die Gläubigen einen dem christlichen Berufe entsprechenden Wandel führen, tätige Bruderliebe üben (1, 13—2, 3) und nach stets innigerer Lebensgemeinschaft mit Christus streben (2, 4—12). Insbesondere sollen die Untergebenen sich ihren Obrigkeiten, die Sklaven ihren Herren unterwerfen (2, 13—25), die Frauen ihren Männern Gehorsam, die Männer hingegen den Frauen Liebe und Achtung entgegenbringen (3, 1—7), alle aber sollen im Verkehr unter sich wie mit der heidnischen Umgebung Liebe und Friedfertigkeit zeigen (3, 8—12).

II. Beweggründe zum christlichen Leben und Leiden (3, 13—5, 9).

Im Hinblick auf das unschuldige Leiden Jesu Christi und seine großen und segensreichen Wirkungen für Christus selbst, für die Menschheit und sogar für das Totenreich sollen die Christen ein reines Gewissen bewahren (3, 13—22), zu den heidnischen Ausschweifungen nicht mehr zurückkehren (4, 1—6), sondern alle christlichen Tugenden ausüben (4, 7—11). Die Feuerprobe des Leidens sollen sie nicht als etwas Seltsames ansehen; sie gehört zum Charakter des Christen und ist die Bedingung für die Teilnahme an der einstigen Herrlichkeit (4, 12—19). Die Presbyter mögen durch treue Erfüllung ihrer Hirtenpflichten, die Laien durch Gehorsam, alle durch demütige Unterwerfung unter die Fügungen Gottes den unverwelklichen Kranz sich erwerben (5, 1—9).

Nach einer kurzen Doxologie (5, 10—11) *schließt* der Brief mit Grüßen und dem Segenswunsche (5, 12—14).

Der Brief hat mehr den Charakter eines enzyklischen Schreibens, dem die eigentlich persönliche Farbe abgeht und der wohl schon manches durch die christliche Predigt fast formelhaft

gewordenes Gut aufgenommen hat[1]. Als *Leser* werden (1, 1) die „auserwählten Beisassen der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien" bezeichnet. Gemeint sind damit wohl die Landschaften des nördlichen Kleinasien[2]. Gegenwärtig wird zumeist angenommen, daß die Leser nicht Juden-[3], sondern *Heidenchristen* waren.

Wohl bedeutet διασπορά gewöhnlich die Zerstreuung der Juden unter den Heiden. Doch Petrus, der an Christen schreibt, kann das Wort nicht in diesem Sinne genommen haben. Er meint darum Gläubige, die sich in derselben Lage befinden, wie einst die inmitten der Heiden wohnenden Israeliten[4]. Für heidnische Vergangenheit der übergroßen Mehrzahl der Leser passen Ausdrücke wie 1, 14 von früheren in religiöser „Unwissenheit gehegten Lüsten", einem „von den Vätern überlieferten gottlosen Wandel" (1, 18) und einer Berufung des „Nicht-Volkes" „aus der Finsternis" zum wunderbaren Lichte (2, 10. 9). Das Gleiche gilt von der Anrede an die Frauen (3, 6), daß sie der Sara Kinder *geworden* seien. Ebenso erinnert die „vergangene Zeit" (4, 3) die Leser an ihren früheren „freventlichen Götzendienst".

Über die *Veranlassung* und den *Zweck* des Briefes gibt der Inhalt einen gewissen Aufschluß. Der Glaube der Leser hat eine Prüfung zu bestehen (1, 7; 3, 14; 4, 12;5, 7. 12), da sie mitten unter den Heiden in Gefahr waren, in die alten Laster zurückzufallen (2, 11. 12; 4, 2 f.), und außerdem Anfeindungen zu ertragen hatten. Diese bestanden besonders in Lästerungen und Verleumdungen (2, 12; 3, 16; 4, 4. 14). Gerade weil man die Christen als κακοποιοί ansah (2, 12), wurde ihnen Übles zugefügt (2, 19 f.; 3, 14. 17; 4, 16. 19). Nach 5, 12 hat wohl Silvanus, der den hl. Paulus früher begleitete (2 Kor 1, 19), dem Apostel darüber Bericht erstattet. „Durch Silvanus, den treuen Bruder, wie ich meine, habe ich euch in Kürze geschrieben, indem ich ermahne und bezeuge, daß dies die wahre Gnade Gottes ist, in der ihr steht." Ermahnungen im allgemeinen und an die einzelnen Stände im besonderen sind ver-

[1] Man übertreibt dies sogar dahin, daß 1 Petr, wenigstens in seiner ursprünglichen Form, eine *Ansprache* an Täuflinge sei. So *R. Perdelwitz,* Die Mysterienreligion und das Problem des 1 Petr (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 11, 3), Gießen 1911; und ähnlich *W. Bornemann,* Der erste Petr — eine Taufrede des Silvanus?, in: ZntW 19 (1919/20) 143—165. Vgl. *Dibelius* in: Theol. Rundschau, N. F. 3 (1931) 232.

[2] Vgl. *Steinmann,* Der Leserkreis des Gal 104 ff.

[3] So u. a. *Eusebius, Hieronymus, Hug; B. Weiß, Kühl.*

[4] Vgl. den gleichen Ausdruck im Jak oben S. 282.

bunden mit dem Gedanken, daß die Verfolgungen nicht beirren dürfen. „Geliebte, laßt euch durch die Feuerprobe, die euch zur Prüfung widerfährt, nicht befremden, als ob euch etwas Seltsames widerführe“ (4, 12). „Widerstehet standhaft im Glauben, indem ihr wißt, daß dieselben Leiden eurer Brüderschaft in der Welt widerfahren“ (5, 9).

Die *Echtheit* des Briefes wird wiederholt angezweifelt. Nun ergibt sich zunächst aus dem Anfang (1, 1. 2) und Schluß (5, 12—14), daß Petrus als Verfasser auftritt. „Durch Silvanus“, der nach Apg 15, 32 Glied der Gemeinde in Jerusalem war, schreibt er; den Markus, den er seinen „Sohn“ nennt, hat er offenbar bekehrt (vgl. Apg 12, 12). Beide überragte er also durch seine Stellung, was aber nur bei Paulus, Barnabas und Petrus der Fall war. Und dazu heißt es 1, 1: Πέτρος ἀπόστολος[1]. Im Zusammenhange hiermit wird man 5, 1: „Zeuge der Leiden Christi“ nicht anders als von einer Augenzeugenschaft verstehen[2]. Darauf weist wohl auch 1, 8 hin, indem der Verfasser sich den Angeredeten, die Jesus nicht gesehen haben, gegenüberstellt. Außer diesen Momenten sind in dem Schreiben einzelne Züge wahrzunehmen, die sich in dem Charakterbilde des hl. Petrus wiederfinden. Das lebendige Erinnern an das Leiden (1, 18. 19; 2, 21—24; 3, 18; 4, 1. 13. 14; 5, 1), das häufige Gedenken der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit (1, 3. 10. 13; 2, 19. 22 ff.; 5, 10. 12. 14) und der Ausdruck demutsvoller Gesinnung (5, 5. 6) erklären sich psychologisch, wenn man die liebevolle Hingabe des Apostels an den Meister und die Läuterung durch die erbarmende Gnade nach dem Falle in Betracht zieht.

Gegen die Echtheit des Briefes wird namentlich seine Abhängigkeit von paulinischen Briefen geltend gemacht, die den

---

[1] Der Beweis aus 5, 12 ff., mit 1, 1 zusammengehalten, ist so stringent, daß *Harnack* (Die Chronologie I 455 ff.) als Bestreiter der Echtheit diese Verse für eine spätere „Einrahmung“ erklärt und dafür den Verfasser des 2 Petr verantwortlich machen will (S. 464). „Sollte“, so fährt er fort, „die hier vorgetragene Hypothese unrichtig sein, so würde ich mich leichter entschließen können, das Unwahrscheinliche für möglich zu halten und den Brief dem Petrus selbst zu vindizieren.“ In: Die Mission und Ausbreitung des Christentums I⁴ 85 nennt er Silas den Schreiber „des von Petrus inspirierten Briefs“. — Die Einheitlichkeit des Briefes ist zu Unrecht in verschiedenen Formen (vgl. z. B. oben S. 296 A. 1) bezweifelt worden, geradezu grotesk vom schallanalytischen Standpunkt aus (vgl. oben S. 27) durch *Sievers*, Der Textaufbau der Evv 74 ff.: Markus habe den Brief aus kleinen Fragmenten von Petrus- und Paulusbriefen, deren nicht weniger als 36(!) unterschieden werden, zusammengestoppelt.

[2] Vgl. oben S. 293 A. 1. Auch sonst finden sich im Briefe zahlreiche Anklänge an Jesu Lehre. Vgl. *Jacquier*, Histoire III 250 f.

Verfasser geradezu als einen Schüler des Apostels Paulus erkennen ließe. Dies ist nun freilich eine Übertreibung, da der Brief eine selbständige Haltung aufweist, und manche Berührungen aus christlichem Gemeingut zu erklären sind. Jedoch bleibt bestehen, daß der Verfasser ebenso wie den Jak[1], so vor allem den Röm und Eph kennt und ihre Gedanken verwertet. Das ist aber nicht verwunderlich, gerade wenn man die Abfassung in Rom anerkennt und bedenkt, daß die Leser teilweise — aber nicht ausschließlich — im Bereich der Missionspredigt eines Paulus und vielleicht auch des einstigen Paulusschülers Silvanus sich befinden. Gerade wenn man die Worte 5, 12: διὰ Σιλουανοῦ . . . ἔγραψα hinzunimmt, ist es wohl begreiflich, daß Silvanus an der Abfassung des Briefes stark beteiligt war, und daß ihm manche Beziehung zur paulinischen Schreibart zu verdanken ist[2]. Daraus erklärt sich auch am besten das verhältnismäßig gute Griechisch des Briefes und die Verwertung der Septuaginta (während die Berührung mit heidnischen Mysterien sich höchstens auf einige sprachliche Äußerlichkeiten erstreckt).

Die *äußeren Zeugnisse*, die Petrus ausdrücklich als den Verfasser bezeichnen, lassen sich bis auf Tertullian[3], Klemens von Alexandrien[4] und Irenäus[5] verfolgen. Fraglich ist die Stellung des Muratorischen Fragmentes[6]; es scheint hier von Petrusbriefen überhaupt nicht die Rede zu sein. Sicher vorgelegen hat das Schreiben dem Papias[7], Hermas[8] und Polykarp[9]; auch die alten

[1] Vgl. oben S. 284.

[2] So auch *Feine, Wohlenberg* und *Harnack* (oben S. 297 A. 1). Vgl. *L. Radermacher*, Der erste Petr und Silvanus, in: ZntW 25 (1926) 287—299. Diese Silvanus-Hypothese verdient weder die Zurückweisung durch *Jacquier* (Histoire III 260 ff.) und *Henkel* (Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus, in: BSt 9, 5 [1904] 53 ff.) noch die Übertreibung durch *v. Soden* (Hand-Commentar III³, 2, 1899), daß Silvanus lange nach dem Tode Petri den Brief in seinem Geiste geschrieben habe.

[3] De orat. 20 und 1 Petr 3, 3; Scorpiace 12 und 1 Petr 2, 17.

[4] Strom. III, 18, 110 (Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ 1 Petr 1, 21 f.); IV, 20, 129 und 1 Petr 1, 6—9; und andere Stellen.

[5] Adv. haer. IV, 9, 2 und 1 Petr 1, 8; vgl. auch IV, 16, 5.

[6] *Zahn* (GK I 306 ff.; RE IX 805 f.) denkt an eine Verstümmelung des ursprünglichen Textes. Es sei Zeile 71 f. davon die Rede gewesen, daß 1 Petr rezipiert würde, während gegen 2 Petr Bedenken vorlägen; etwa in der Form:. . . et Petri [unam] tantum recipimus [fertur etiam altera].

[7] *Eusebius*, H. e. III, 39, 17. Vgl. oben S. 181 A. 2.

[8] Vis. IV, 3, 4 und 1 Petr 1, 7. Vgl. auch Vis. III, 11, 3 und 1 Petr 5, 7. Die Umkehrung des Verhältnisses durch *Spitta* (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II [1896] 391 ff.) ist ganz unmöglich. Vgl. *Belser*, Einleitung² 677 f.

[9] Vgl. 1, 3 und 1 Petr 1, 8; 2, 1 und 1 Petr 1, 13. 21; 2, 2 und 1 Petr 3, 9; 5, 3 und 1 Petr 2, 11; 7, 2 und 1 Petr 4, 7; 8, 1 und 1 Petr 2, 22. 24; und *Eusebius*, H. e. IV, 14, 9.

Übersetzungen kennen es. So konnte Eusebius[1] es unter die Homologumena, die allgemein anerkannten Schriften, rechnen.

Als Ort der Abfassung wird 5, 13 Babylon genannt. Man ist sich heute fast allgemein darüber einig, daß darunter *Rom* zu verstehen sei. Nach Eusebius[2] hat bereits *Papias* sich in diesem Sinne ausgesprochen. Hätte Petrus wirklich in Babylon in Mesopotamien[3] diesen Brief geschrieben, so würde sich schon wegen der Bemerkung ἐν Βαβυλῶνι eine Kunde davon im Altertum erhalten haben. Daß der Verfasser aber Rom, den Mittelpunkt der gottfeindlichen heidnischen Weltmacht, nach der Art der atl Propheten Babylon genannt hat, kann nicht befremden. Denn erstens mußte ihm, der sich mit dem AT so vertraut zeigt, diese symbolische Bedeutung geläufig sein; zweitens nennt er gerade am Schlusse des Briefes auch in übertragenem Sinne den Markus seinen Sohn, wie überhaupt der Brief vielfach ein poetisches Gepräge trägt und die Bildersprache wiederholt anwendet[4]; und drittens finden wir nicht nur in der Apokalypse (14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21), sondern auch in jüdischen Schriften aus dem 1. Jahrhundert Rom als Babylon bezeichnet (z. B. Oracula Sibyllina V 159 ff.).

Da Rom der Ort der Abfassung ist, so kann die *Zeit* kaum über das Jahr 63 hinaufgerückt werden. Denn die in dem Briefe vorausgesetzten Verhältnisse bedingen ein längeres Auswirken des Christentums in Kleinasien, und für die Jahre 58 (der Zeit der Abfassung des Röm) bis 63 (dem Ende der ersten paulinischen Gefangenschaft) ist eine Anwesenheit des Petrus in Rom nicht anzunehmen. Die andere Zeitgrenze bildet die zweite Hälfte des Jahres 64, da sich an den Brand Roms (18. Juli 64) die erste große Christenverfolgung durch Nero schloß, unser Brief aber noch vor ihr geschrieben sein muß. Werden doch in ihm gegenwärtige Verfolgungen geschildert, die noch nicht in Tätlichkeiten ausgeartet sind. Die rhetorische Frage 3, 13: „Wer könnte euch Böses tun, wenn ihr Eiferer für das Gute seid?“ erscheint im Munde eines Mannes, der die Greuel der Neronischen Verfolgung

[1] H. e. III, 25, 3.

[2] H. e. II, 15, 2. Ob auch *Klemens von Alexandrien* (wie man die Stelle vielfach verstand), ist unwahrscheinlich. Vgl. *Zahn*, Einleitung II[3] 20. 219 f.

[3] So *Kühl*, *B. Weiß*, Der erste Petr und die neuere Kritik, in: Bibl. Zeit- und Streitfragen II, 9, Gr.-Lichterfelde 1906. An das *ägyptische* Babylon ist wohl noch weniger zu denken.

[4] Vgl. schon die Zuschrift 1, 1: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς; 1, 4. 13; 2, 2. 4 ff.; 3, 21; 5, 2 ff.

schaute, unbegreiflich. Der Optativ: ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε (3, 14; vgl. auch 1, 6; 3, 17), der einen in der Zukunft möglichen Fall, der öfter eintreten kann, bezeichnet, erklärt sich aus den verschiedenartigen Leiden, denen die junge Kirche von Anfang an ausgesetzt war[1]. Während der Neronischen Verfolgung dagegen klingt auch ein Satz wie 2, 13 f., von dem Berufe der Staatsgewalt, Gerechtigkeit zu üben, und der damit begründeten Ermahnung zum Gehorsam gegen sie, unwahrscheinlich. Dagegen weist nichts auf eine späte Abfassungszeit, etwa gar erst um die Wende des Jahrhunderts, hin, am wenigsten die Mahnung 5, 2, die Herde Gottes „nicht aus schändlicher Gewinnsucht" zu weiden. Wenn ein Paulus sich selbst schon gegen Gewinnsucht in seinem missionarischen Wirken verteidigen mußte (1 Kor 9, 4 ff.; 2 Kor 11, 7 ff.), dann braucht man nicht mehr auf die Mahnungen der Past hinzuweisen, um einzusehen, daß es unrichtig ist, an eine späte Zeit zu denken, da das Presbyteramt „schon so einträglich" geworden ist[2].

§ 40. Der zweite Petrusbrief.

Kommentare: S. oben S. 275; *Hundhausen,* Das zweite Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1878; *Felten*; — *Knopf, Spitta, Mayor, Wohlenberg* (s. oben S. 294).

Der *Eingang* des Briefes enthält den Gruß und Segen (1, 1—2).

I. Ermahnung zum Tugendstreben (1, 3—21).

Durch die Berufung zum Christentum haben die Gläubigen alle Mittel zur christlichen Vollkommenheit erhalten, darum sollen sie sich auch befleißigen, durch gute Werke ihre Auserwählung sicherzustellen (1, 3—15). Die Herrlichkeit, in der die Apostel Christus bei seiner Verklärung geschaut haben, gibt ihnen Gewißheit, daß er dereinst ebenfalls in Herrlichkeit kommen wird (1, 16—21).

II. Warnung vor Irrlehrern (2, 1—3, 13).

Nach den Beispielen der göttlichen Strafgerechtigkeit an den Gottlosen der Vorzeit droht den Irrlehrern ein furchtbares Straf-

[1] Es folgt daraus aber nicht ein Widerspruch mit 4, 12, wo die Leiden bereits Tatsache sind. Anderseits ergibt sich weder aus 3, 17—4, 2 noch aus 4, 19, daß Todesstrafen verhängt worden sind. Es ist doch sehr mißlich, auf das „Taktgefühl" des Fälschers hinzuweisen, der überlegte, daß in den Mund des Petrus „noch keine heftigen Klagen paßten" (So *Jülicher-Fascher,* Einleitung[7] 197).
[2] Ebd. 196.

gericht (2, 1—9), weil sie durch ihre Gewinnsucht, Üppigkeit, Sittenlosigkeit und Verführung sich schuldig machen bzw. in die alten Laster zurückgesunken sind (2, 10—22). Wenn die Irrlehrer die Wiederkunft Christi leugnen, weil sie bisher nicht eingetreten ist, so ist zu bedenken, daß unser Zeitmaß nicht das des Herrn ist, der in Langmut wartet, dann aber unvermutet das Ende der jetzigen Welt herbeiführen wird (3, 1—13).

Im *Schluß* ermahnt der Apostel zur Vorbereitung auf die Wiederkunft des Herrn (3, 14—18).

Die Leser des Briefes sind wohl dieselben, denen der erste Petrusbrief gegolten hat. 1 Petr 1, 1 und 2 Petr 1, 1 zeigen dies in Verbindung mit 3, 1, wo es heißt: Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν. Und die Worte 2 Petr 1, 1: τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν stehen nicht nur nicht entgegen[1], sondern bestätigen das Gesagte. Denn der Schreibende stellt sich seinen Lesern, die mit ihm den „gleichwertigen Glauben erlangt haben", gegenüber; es hat also vor der Bekehrung einen Unterschied (Jude und Nichtjude) zwischen ihnen gegeben. Wir fanden dies bereits[2] in den Worten 2, 1: ἐν τῷ λαῷ und in dem Gegensatze dazu: ὡς καὶ ἐν ὑμῖν enthalten. Es sind also *überwiegend Heidenchristen*, an die der zweite Petrusbrief gerichtet ist. Und wir wissen schon, daß er sich gegen die nämlichen, aber erst nahenden *Irrlehren* wendet, *die Judas* in seinem vorherrschend judenchristlichen Leserkreise bekämpft hatte[3]. Zu einer rechtzeitigen dringenden Warnung lag aller Grund vor, denn nach dem, was wir aus den Briefen an die Kolosser, Epheser und an Timotheus wissen, hatten die kleinasiatischen Gemeinden unter antichristlichen Strömungen verschiedener Art in jener Zeit zu leiden[4]. So erklärt sich auch leicht die Besorgnis 2, 2: πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν[5].

---

[1] So meinen *Spitta, Zahn und Wohlenberg,* die den judenchristlichen Leserkreis verteidigen. Vgl. dagegen *K. Henkel,* Die Adressaten des 2 Petr, in: Theologie und Glaube 2 (1910) 632—640.

[2] Vgl. oben S. 290 f. das Verhältnis des 2 Petr zum Jud.

[3] Vgl. oben S. 290.

[4] Vgl. oben S. 252.

[5] Damit erledigt sich das am meisten gehandhabte Argument gegen die Echtheit, daß die Gnostiker des 2. Jahrhunderts die im Briefe bekämpften Gegner seien. Vgl. hierzu oben S. 289. Auch die Worte 1, 4: γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως brauchen nicht „mitten im gnostischen Kampfe", zu stehen, wie *Harnack* (Die Chronologie I 469) behauptet. Denn ähnliche Gedanken sind auch in anderen ntl Schriften bereits ausgesprochen. So ist nicht nur die Rede von einer durch Wiedergeburt vermittelten Kindschaft Gottes (vgl. 1 Petr 1, 3. 4. 17 und besonders 23; Gal 4, 4—7; Röm 8, 14 ff.), von einer κοινωνία mit dem Vater (1 Jo 1, 3), dem

Begründet nun einerseits die gleiche Gefahr die bekannte Berücksichtigung des Jud, so drückt doch anderseits die Verschiedenheit des Leserkreises dem 2 Petr ein selbständiges Gepräge auf. So beobachten wir, daß er wiederholt vom AT Gebrauch macht, dabei aber auch nähere Ausführungen für seine mit der Geschichte minder vertrauten Leser bietet (vgl. 2, 15 f. das Beispiel von Balaam). Mit der jüdischen Tradition und den Apokryphen sind sie nicht bekannt[1], denn der Verfasser weiß um das Buch Henoch und berücksichtigt auch Jud 9, vermeidet es aber, jenes sowohl wie den Jud zu zitieren oder den apokryphen Bericht über den Streit Michaels mit dem Satan anzuführen (2, 11).

Um die *Abfassungszeit* zu bestimmen, kann man von folgenden Erwägungen ausgehen. Die Irrlehrer, die 2 Petr bekämpft, sind noch dieselben, die der Jud vor sich hatte. Die Art und Weise der Bekämpfung ist auch die gleiche geblieben. Unter den Strafgerichtsbeispielen fehlt ebenfalls ein Verweis auf das erschütterndste des ersten christlichen Jahrhunderts: das über Jerusalem. Bildet die Entstehungszeit des Jud (nach 62) die eine, so das Jahr 70 die andere Grenze. Der Verfasser befürchtet die Irrlehrergefahr, die er aus dem Jud kennengelernt hat; er weiß, wie solche Bestrebungen weitergetragen werden. Nach 1, 13. 14 sieht er seinen nahe bevorstehenden Tod voraus. Ist es Petrus, so muß man je nach dem Todesjahr auf 67 oder 64 als Zeit der Abfassung schließen. Das erste Jahr ist an sich wahrscheinlicher.

2 Petr ist wohl jene ntl Schrift, die den meisten kritischen Bedenken ausgesetzt ist und die bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinabgerückt wird[2]. Der positive Echtheitsbeweis ist ja auch schwer zu führen, wenn es auch beachtlich ist, daß die Abfassung durch Petrus mit der apostolischen Echtheit des Jo auf eine Stufe gesetzt wird[3]. Jedenfalls stellt sich der Verfasser

Sohne (1 Kor 1, 9; 1 Jo 1, 3) und dem Hl. Geiste (2 Kor 13, 13), einer Neuschöpfung in Christus (Gal 6, 15), einem κοινωνός-Sein an Christi „Herrlichkeit" (1 Petr 5 1), sondern es heißt insbesondere Apg 17, 28. 29 in der Rede Pauli zu Athen: Τοῦ (scil. θεοῦ) γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. Γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ κτλ.

[1] Darum braucht von einer „Apokryphenscheu", die in den ersten christlichen Zeiten nicht zu finden und die deshalb ein Grund gegen die Echtheit sein soll (u. a. *Holtzmann, Jülicher*), nicht die Rede zu sein.

[2] Vgl. *Hundhausen*, Das zweite Pontifikalschreiben 19—100. Zu den daselbst genannten protestantischen Vertretern der Echtheit sind noch *Spitta* (Der zweite Brief des Petrus und des Judas 475 ff.), *Zahn* (Einleitung II³ 90 ff.) und *Grosch* (Die Echtheit des 2. Briefes Petri², Berlin 1911) hinzuzufügen. Vgl. auch *Fr. Maier*, Der Judasbrief 108 ff.; *K. Henkel*, Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus, geprüft auf seine Echtheit, in: BSt 9, 5, 1904.

[3] *Jülicher-Fascher*, Einleitung⁷ 406.

als Apostel Petrus vor, sogar mit der altertümlichen, semitischen Form des Namens Symeon. Er charakterisiert sich selbst deutlich, wenn er 1, 16 f. sich als Augenzeugen der Verklärung Jesu auf dem Berge Tabor bekennt. Und 1, 14 spricht er von der Gewißheit seines nahen Todes, die er einer Offenbarung des Herrn Jesus verdankt. Es wird hier an ein Ereignis gedacht sein, das den Verfasser in einer ähnlich engen Beziehung zu Jesus erkennen läßt, wie die Todesweissagung Jo 21, 18 f. anzeigt. Dabei ist es ihm aber nicht darum zu tun, sich geflissentlich als Apostel hervorzuheben; er verfolgt vielmehr andere Absichten[1]. So will er 1, 14 mit dem Hinweis auf seinen baldigen Tod begründen, warum er jetzt schon schreibe, obwohl die Mahnungen für die Zukunft noch wichtiger seien. Und 1, 16 f. betont er, daß er Jesus in seiner Herrlichkeit geschaut habe, weil in dieser (λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν) ein Beweis enthalten sei für die Wahrheit der Lehre von der Macht und der Wiederkunft des Herrn (ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν), die von den Irrlehrern besonders geleugnet und mit Spott überhäuft wurde (2, 10. 11; 3, 3. 4).

2 Petr weicht vom ersten Briefe sprachlich und inhaltlich allerdings erheblich ab. Aber man muß wohl beachten, daß die Eigenheiten ganz wesentlich durch die Irrlehrergefahr und die ausgiebige Verwertung des Jud veranlaßt worden sind[2]. Wenn z. B. die Stellung zum Parusiegedanken in den beiden Briefen verschiedenartig bedingt ist, so kann man hier geradezu auf das Verhältnis der beiden Thess zum Vergleiche hinweisen[3]. Und dann ist nicht zu vergessen, daß vieles in 2 Petr durchaus dem Geiste eines Petrus entspricht, so die demütige Zurückführung aller Güter und Vorzüge der Christen auf Gott (1, 3. 4) und das Vertrauen auf die alle umfassende göttliche Liebe und Barmherzigkeit (3, 9)[4].

Die kanongeschichtliche Stellung des 2 Petr ist nicht besonders

[1] Damit fällt das Bedenken gegen die Echtheit, daß der Verfasser sich auffallend bemühe, als Apostel zu erscheinen. Er kann also deshalb auch 3, 2 nicht „aus der Rolle“ gefallen sein, wozu noch kommt, daß er daselbst sich nicht aus der Zahl der Apostel ausschließt, zumal nicht τῶν ἀποστόλων ἡμῶν, sondern ὑμῶν zu lesen ist. *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 219: 3, 2 „soll nur, ähnlich wie 3, 15 f., die Solidarität aller apostolischen Verkündigung betonen“.

[2] Gänzlich überflüssig ist aber die Annahme von *Kühl* (Die Briefe Petri und Judä[6], in: Krit.-exeget. Kommentar, Göttingen 1897), daß 1, 20—3, 2 später interpoliert worden sei.

[3] Vgl. oben S. 97 f.

[4] Vgl. *Maier*, Der Judasbrief 112 ff.; *Felten* 161 ff.

günstig. Die Anspielungen an einigen Stellen bei Justin, Irenäu u. a. sind nicht bestimmt genug. Aus dem zweiten Jahrhunde kann man nur die auffälligen Anklänge der apokryphen Petru apokalypse[1] sowie die von Eusebius bezeugte Kommentierun der katholischen Briefe durch Klemens von Alexandrien[2] nenne Origenes[3] verwertet 2 Petr als kanonisches Schreiben, bemerk aber doch nach Erwähnung des ersten Briefes[4]: ἔστω δὲ κ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ. Ebenso rechnet ihn Eusebius z den Antilegomena[5], und auch Hieronymus[6] erwähnt die B denken. Das Gleiche gilt von Didymus[7], der aber gleichwohl de Brief verwertet[8]. In der älteren lateinischen Kirche finden w keine Spuren: Weder nennt ihn das Muratorische Fragmen noch ist er bei Tertullian und Cyprian nachweisbar. Dafür wi er freilich von Firmilian von Cäsarea im Brief an Cyprian vorau gesetzt[9] und von Hippolyt verwertet[10]. In Syrien teilte er d Schicksal der kleineren katholischen Briefe[11]. In späterer Ze brauchen Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazian Augustinus den Brief ganz unbefangen.

Der Brief hat sich also in der Tat erst allmählich in d Kirche allgemein durchgesetzt. Die geringe Bedeutung üb den Rahmen der ersten Adressaten hinaus mag die schwache Ve breitung im zweiten Jahrhundert erklären. Dazu kam der erhel liche Unterschied zu dem bedeutungsvollen 1 Petr. Dara machte bereits Hieronymus[12] aufmerksam, und er gab auch ein Lösung dieser Schwierigkeit: Duae epistolae, quae feruntur Petr stylo inter se et charactere discrepant structuraque verborun

[1] Vgl. *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchl. Literatur I² 613.
[2] Vgl. oben S. 285.
[3] 2 Petr 1, 4 ist im Comment. in ep. ad Rom IV, 9 ausdrücklich als Wort d Apostels Petrus zitiert; ebenso VIII, 7 2 Petr 1, 2. Hom. VII, 1 in lib. Jos heißt e Petrus duabus epistolarum suarum personat tubis.
[4] Bei Eusebius, H. e. VI. 25, 8.
[5] H. e. III, 25, 3; III, 3, 1; II, 15, 2 spricht er unter Hinweis auf Papias u Klemens von Alexandrien von der προτέρα ἐπιστολή Petri.
[6] De vir. ill. 1: Scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur, quaru secunda a plerisque eius esse negatur propter styli cum priore dissonantia
[7] In epistolas canonicas brevis enarratio (*Zoepfl* in: NtA 4, 1 [1914] 37 Non est igitur ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam (doch mit gute Grund sieht *Hundhausen* 41 darin eine Übersetzung von νοθεύεται = wird „f unecht erklärt") quae, licet publicetur, non tamen in canone est.
[8] De trinitate I, 15. 28. 32; II, 1. 6. 7. 12; s. bei *Hundhausen* 43 A. 2.
[9] Ep. 75 schreibt er von Warnungen des Petrus (und Paulus) vor Häretiker was auf 1 Petr nicht paßt.
[10] Kommentar zum Buche Daniel III, 22, 4 (2 Petr 2, 19); IV, 22, 2 (2 Petr 3, 9
[11] Vgl. oben S. 291.
[12] Ep. 120 ad Hedibiam 11.

Ex quo intelligimus, pro necessitate rerum, *diversis eum usum interpretibus*. In der Tat ist es möglich, daß Petrus einem Schüler weitgehende Freiheit in der Gestaltung des Textes gegeben hat[1], wie ihm bei der Abfassung des 1 Petr Silvanus zur Seite stand[2]. Ob gewisse Ähnlichkeiten mit dem ersten Klemensbrief an die Korinther ausreichen, um die Hypothese aufzustellen, daß Klemens von Rom dieser Schüler war, mag dahingestellt bleiben.

§ 41. Der erste Johannesbrief.

Kommentare: S. oben S. 275; *Belser*, Die Briefe des hl. Johannes, Freiburg 1906; — *B. Weiß*, (Meyer XIV[6]) 1899; *Holtzmann-Bauer* (Hand-Commentar IV[3], 2) 1908; *Baumgarten* (J. Weiß-Bousset IV[3] 185 ff.); *H. H. Wendt*, Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum, Halle 1925; *Loisy* (oben S. 239).

Der Verfasser nennt sich nicht mit Namen. Jedoch läßt er gleich zu Beginn offensichtlich erkennen, daß er mit dem Verfasser des Jo identisch sei. Die ersten Worte: Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς schließen sich wie die folgenden: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς (1, 1) zweifellos an den Anfang des Ev an. Noch nachdrücklicher fast als in diesem[3] wird alsdann betont, daß der Verfasser Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen sei (1, 1—3; 4, 14). Die Ausdrücke sind hier zu drastisch, als daß man sie — gerade bei der gedanklichen Verbindung mit dem Jo — auf ein inneres Erlebnis einschränken könnte[4]. Ein direkter Hinweis auf das Ev scheint 2, 14 f. vorzuliegen. Denn das dreimalige ἔγραψα ὑμῖν im Gegensatz zu dem voranstehenden dreimaligen γράφω läßt sich schwer rein rhetorisch erklären; und eine verlorene Schrift zu vermuten, auf die der Verfasser verwiese, oder gar an 2 Jo zu denken, ist überflüssig. Wenn man Worte wie Jo 14, 8 ff.; 17, 1 ff.; 25 f.; 20, 31 beachtet, wird die unmittelbare Beziehung auf das Ev begreiflich. Und wenn auch einige Sonderheiten im Briefe vorliegen, so ist doch die gesamte sprachliche und gedankliche Verbindung mit dem Ev zu groß, als daß man verschiedene Verfasser annehmen dürfte. Man vgl. 1, 5—7 und Jo 1, 5. 9; 2, 2 und Jo 11, 51. 52; 2, 10. 11 und Jo 11, 9. 10 und 12, 35; ferner 2, 23 und Jo 15, 23. 24; 2, 27 und Jo 14, 26 und 16, 13; 3, 8. 15 und Jo 8, 44; 3, 11. 16 und Jo

[1] *J. Dillenseger* (L'authenticité de la secunda Petri, in: Mélanges de la faculté orientale Beyrouth II [1907] 173 ff.) nimmt sogar an, daß Petrus den Brief aramäisch abgefaßt habe und dann übersetzen ließ; ähnlich *Wohlenberg* S. XXXVI.
[2] Vgl. oben S. 298.
[3] Vgl. oben S. 257.
[4] So bes. *Harnack*, Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wiss. 1923, 703—705.

15, 12. 13; 4, 6 und Jo 8, 47; besonders 5, 6 und Jo 19, 34. 3
endlich 5, 9 und Jo 5, 32. 34. 36 und 8, 17. 18; 5, 12 und Jo
36; 5, 13 und Jo 20, 31; 5, 14 und Jo 14, 13. 14 und 16, 23;
20 und Jo 17, 3.

Ist nun der Verfasser des vierten Ev der Apostel Johanne so gilt dies auch für unsern Brief. Und es wird verständlich, da die älteste Überlieferung ihn weitgehend bezeugt[1]. Wie wir bereit wissen[2], ist 1 Jo schon von Polykarp und Papias benutzt worde Justin[3] spricht von der Gotteskindschaft mit Worten wie 1 Jo 3, Irenäus[4] zitiert mit Namensnennung nicht nur Jo 20, 31, sonder auch 1 Jo 2, 18 ff. und 4, 1—3. Das Muratorische Fragmen Tertullian[5], Klemens von Alexandrien[6] und viele spätere Zeuge bieten ein ganz einheitliches Bild.

Mit der Verfasserfrage ist auch die Frage nach der *Zeit* gelöst es ist ebenfalls die *Wende des 1. Jahrhunderts*[7].

Die logische Gedankenfolge des Briefes ist schwer festzustellen öfters kehren die gleichen Gedanken wieder[8]. Im *Eingang* beru sich der Verfasser auf seine Augenzeugenschaft und gibt de Zweck seines Schreibens an (1, 1—4).

I. Wandel im Lichte der Gnade (1, 5—2, 28).

Wie Gott Licht ist, d. i. lautere Heiligkeit, so müssen auc die Christen im Lichte wandeln, d. i. einen reinen, heiligen Wand führen (1, 5—7) und deshalb ihre Sünden aufrichtig bekenne (1, 8—2, 2) und die von Christus gegebenen Gebote, vor alle das Gebot der Liebe, erfüllen (2, 3—6). Dabei müssen sie sich vo der unordentlichen Weltliebe (2, 7—17) und vor der Irrlehre de Antichristen hüten (2, 18—28).

[1] Die Aloger werden 1 Jo ebenso wie das Jo verworfen haben. Vgl. oben S. 25 und *Bludau*, Die ersten Gegner der Johannesschriften 129 ff.

[2] Vgl. oben S. 178 und 181.

[3] Dial. 123.

[4] Adv. haer. III, 16, 5.

[5] Adv. Prax. 15 und 1 Jo 1, 1.

[6] Strom. II, 15, 66 und 1 Jo 5, 16. 17.

[7] Vgl. oben S. 254.

[8] Vgl. *Er. Nagl*, Die Gliederung des ersten Jo, in: BZ 16 (1922) 77—9 Nach der Siebenzahl versucht *E. Lohmeyer* (ZntW 27 [1928] 225—263) den Brief z gliedern, ebenso wie das Jo (oben S. 246 A. 1). Wenig überzeugend sind di verschiedenartigen Versuche, Quellen auszuscheiden, so von *E. v. Dobschüt* (Johanneische Studien I, in: ZntW 8 [1907] 1—8) und von *R. Bultmann* (Ana lyse des ersten Jo, in: Festgabe für Jülicher, Tübingen 1927, 138—158). Sie habe ihren Grund in dem eigenartigen johanneischen Stil und entsprechen der Zer gliederung des Jo. Vgl. oben S. 262.

II. Wandel in der Kindschaft Gottes (2, 29—4, 6).

Die Christen sollen sich als Kinder Gottes zeigen durch Bewahrung vor der Sünde und innere Heiligung (2, 29—3, 10) sowie durch aufopfernde tätige Nächstenliebe nach dem Vorbilde Christi (3, 11—23). Auch sollen sie nicht auf die Irrlehrer hören, die sie an der Leugnung der Messianität und Gottheit Christi zu erkennen vermögen (4, 1—6).

III. Wandel in der Liebe Gottes (4, 7—5, 13).

Gott hat seine wunderbar große Liebe besonders durch die Sendung seines eingeborenen Sohnes zur Erlösung der Welt kundgetan (4, 7—11). Darum sind wir zur Liebe verpflichtet, sie ist das Band, das uns mit dem unsichtbaren Gott verbindet (4, 12—21). Liebe zu Gott ist aber Gehorsam gegen seine Gebote und Glaube an Jesus, den wahren Sohn Gottes (5, 1—13).

Im *Schluß* hebt Johannes die Kraft der christlichen Fürbitte hervor und erinnert an die hohe Würde, die der Christ besitzt (5, 14—21).

Der Brief sollte als eine Art von Begleitschreiben zum Ev dienen[1]. Er hat darum auch den gleichen Leserkreis, ohne daß eine besondere Einschränkung im Wortlaute selbst irgendwo angedeutet wäre. 1 Jo trägt überhaupt wenig brieflichen Charakter an sich; es fehlt ihm der briefliche Eingang und Schluß. Er scheint mehr eine Homilie als ein Brief zu sein[2]. Nur unter der Voraussetzung des Ev und in einem Leserkreis, der den Verfasser in seiner überragenden apostolischen Persönlichkeit kannte, ist eine solche Form denkbar.

Wie das Ev[3] verfolgt er in vorwiegend positiver Weise seinen Zweck. Daneben berücksichtigt er aber auch entgegenwirkende Irrlehren, und zwar stärker als das Ev. Das Ziel entspricht dem des Ev: den gläubigen Lesern das „ewige Leben" zu bewahren. Das Mittel dazu *ist der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes* (vgl. 1, 3; 2, 23; 4, 2 f. 15; 5, 10. 13. 20), und ein der übernatürlichen Vereinigung mit Christus entsprechendes Leben. So heißt es

[1] Wie die zuerst bei *Augustinus* (Quaest. evang. II q.39) nachweisbare Überschrift „ad Parthos" entstanden ist, läßt sich nicht mehr nachweisen. An eine Tätigkeit des hl. Johannes bei den Parthern ist jedenfalls nicht zu denken. Vgl. *Bludau,* Die „Epistula ad Parthos", in: Theologie und Glaube 11 (1919) 223—236.

[2] *Jacquier* (Histoire IV 290) sagt mit Recht: Der Brief erschiene als „une sorte d'homélie épistolaire pour l'application pratique de l'enseignement du quatrième évangile".

[3] Vgl. oben S. 249 ff.

5, 13: Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, und 2, 1: ταῦτα γράφω ὑμῖν ἵνα μὴ ἁμάρτητε, und 1, 4: ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη. Vgl. auch 2, 12. 13 und Jo 20, 31. Die Gläubigen, die durch die Gnade in Christus und so im „Lichte" sind, sollen auch dementsprechend wandeln und die Werke der „Finsternis" meiden (1, 5 ff.; 2, 8; 3, 9. 10) und Gottes Gebote halten. Nun ist aber Gott die Liebe; er hat uns zuerst geliebt und das *Gebot der Liebe* gegeben. Deshalb ist seine Erfüllung das Merkmal der Wahrheit und das Kennzeichen dafür, daß wir in Christus und so in Gott sind und dadurch zur vollen Seligkeit gelangen (vgl. 2, 8. 9. 10; 2, 24. 27. 28; 3, 1. 2. 10 ff. 19 ff.; 4, 7. 12. 16. 19 ff.; 5, 2). Und umgekehrt werden an der Leugnung der Gottheit und an der Übertretung der Gebote, vornehmlich des der Nächstenliebe, die falschen Propheten erkannt (vgl. 2, 22 f.; 4, 2. 3).

Johannes blickt auch auf „viele", die diese Hauptwahrheiten leugnen und dadurch ihr Recht auf die Zugehörigkeit zu Christus verwirkt haben und den Namen „Antichristen" verdienen (2, 18. 19). „Wer ist ein Lügner, wenn nicht der, der leugnet, daß Jesus ist Christus? Der ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet" (2, 22). Bestimmt genug treten uns hier wie beim Ev[1] Wurzeln jener Irrlehren entgegen, die in den bald sich entwickelnden gnostischen Systemen zur üppigenEntfaltung kommen sollten: doketische Anschauungen und die Leugnung der wahren Messianität und göttlichen Sohnschaft Jesu[2]. Namentlich gegen *Cerinth* werden Worte wie die von den drei Zeugen (5, 5 ff.) gerichtet sein[3]. Der Dualismus der *späteren* Gnosis dagegen scheint sich in der Theorie noch nicht ausgestaltet zu haben. Denn der Brief hebt, wie zuvor das Ev[4], ohne ein Mißverständnis zu fürchten, den Gegensatz zwischen „Licht" und „Finsternis", Gott und der „im argen" liegenden Welt (5, 19), zwischen dem „Geiste der Wahrheit" und der „Täuschung" (4, 6) unbefangen hervor. In der Praxis aber mag der Dualismus sich immerhin schon in einer gewissen Sittenlosigkeit wieder vorbereiten (vgl. 1, 8—10; 2, 3. 4; 3, 6. 7. 24; 5, 2. 3). Auch wird die Hervorhebung der Fülle der Offen-

[1] Vgl. oben S. 251 ff.
[2] Vgl. A. *Wurm*, Die Irrlehrer des ersten Jo, in: BSt 8, 1 (1903), der vorwiegend an Judenchristen denkt.
[3] Vgl. *Cladder*, Unsere Evv 232. Vgl. oben S. 253 A. 3.
[4] Vgl. oben S. 252.

barung, die allen alle Wahrheit bietet (2, 20 und 27: διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων), gegen jene gerichtet sein, die eine besondere γνῶσις zu besitzen vorgaben und damit wohl zugleich ihre Sittenlosigkeit zu decken suchten. Darauf dürfte namentlich 3, 6 hindeuten: πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

Eine textkritisch berühmte Stelle bildet das sogen. *Comma Iohanneum*[1]. Es fragt sich, ob 5, 7 nach ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες die Worte: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι, καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ anzufügen sind oder nicht. Der Tatbestand ist folgender: Sämtliche *griechische Hss* bis auf den berüchtigten Codex Ravianus[2], Cod. Regius (Zusatz am Rande, wohl aus dem 17. Jahrhdt.), Cod. Ottobonianus (15. Jahrhdt.) und Cod. Britannicus oder Montfortianus[3] lesen die Worte nicht[4]. Den syrischen, koptischen, äthiopischen und armenischen Übersetzungen waren sie ursprünglich fremd[5]. Mehr als 50 *Vulgata*handschriften und darunter der Amiatinus, Fuldensis — obschon er die Vorrede des Pseudo-Hieronymus[6] mit ihrer Empfehlung der Stelle aufgenommen hat — Harleianus haben sie ebenfalls nicht. Keiner der griechischen und lateinischen Väter macht von der Stelle Gebrauch, trotzdem sie vielen unter ihnen den Arianern und Mazedonianern gegenüber willkommen sein mußte[7]. Auch Hieronymus bietet sie nicht.

[1] Aus der reichen Literatur nenne ich *A. Bludau*, Der Beginn der Kontroverse über die Echtheit des C. I. (1 Jo 5, 7. 8) im 16. Jahrhundert, in: Der Katholik 1902, II, 25—51. 151—175; *ders.*, Das C. I. (1 Jo 5, 7) im 16. Jahrhundert, in: BZ I (1903) 280—302. 378—407; *K. Künstle*, Das Comma Ioanneum, Freiburg 1905; *E. Riggenbach*, Das C. I., in: Beiträge zur Förderung christl. Theol. 31, 4, Gütersloh 1928.

[2] Vgl. *Bludau*, Der Katholik 1902, II, 153 A. 2; 167 A. 3.

[3] Dieser Codex war hergestellt worden, um Erasmus zu täuschen. Vgl. oben S. 71 A. 1. Von Erasmus ist das C. I. dann in die Texte der Stephanus, Beza und Elzevier übergegangen. Luther hat es in seiner Bibelübersetzung ignoriert, da er den griechischen Text der Erasmus-Ausgabe von 1519 zugrunde legte.

[4] Näheres über diese Hss und jene, die das C. I. angeblich haben sollen, bei *Bludau*, Das C. I. bei den Griechen, in: BZ 13 (1915) 26—50. 222—243.

[5] Vgl. *Bludau*, Das C. I. (1 Jo 5 § 7) in den orientalischen Übersetzungen und Bibeldrucken, in: Oriens christianus III (1903) 126—147.

[6] Noch Erasmus war von der Echtheit des Prologs überzeugt, und erst *Rich. Simon* (Histoire critique du texte du NT 206—208) hat die heute allgemein anerkannte Unechtheit erwiesen. *Chapman* (Notes on the early history of the Vulgate gospels, Oxford 1908, 262 ff.) will in ihm die Überarbeitung eines von Priscillian herrührenden Textes erblicken. Vgl. aber zu dieser und zu anderen Hypothesen *Bludau*, Der Prolog des Pseudo-Hieronymus zu den katholischen Briefen, in: BZ 15 (1918/19) 15—34. 125—137.

[7] Vgl. auch *Bludau*, Das C. I. 1 Jo 5, 7 bei Eucherius und Cassiodor, in: Theol. u. Glaube 19 (1927) 149—156 (dazu *Riggenbach* 26).

Wenn demgegenüber bei Cyprian[1] zu lesen ist: Dicit Dominus: ego et pater unum sumus; et iterum de patre et filio et spiritu sancto scriptum est: et tres unum sunt, so sind doch wohl nur die Worte: et tres unum sunt als Zitat anzusehen und können aus der echten Stelle 5, 8 entlehnt sein. Auch ist es wahrscheinlich, daß es sich nur um eine allegorische Deutung von 1 Jo 5, 7. 8 auf die Trinität handelt, wie denn Cyprian auch schon von Facundus von Hermiane verstanden worden ist[2]. Tertullian kann ebenfalls nicht als Zeuge für die Echtheit gelten[3]. Dasselbe ist von Augustinus[4] zu sagen, zumal er nie in seinen dogmatischen Beweisführungen — auch nicht gegen die Arianer, obschon er da 1 Jo 5, 8 zitiert — von der Stelle Gebrauch machte.

Zuerst findet sich das C. I. als Zitat bei Priscillian, und zwar in einer Schrift, die er 380 an die Synode von Saragossa richtete[5]. Weiterhin hat Künstle nachgewiesen, daß es sich vorwiegend in solchen Bibelhandschriften findet, die in Spanien ihren Ursprung haben oder mit Spanien in enger Beziehung stehen. Auch in Schriften, wie dem pseudo-augustinischen Speculum[6] und bei Pseudo-Vigilius von Tapsus[7], sind spanische Einflüsse nachzuweisen. Daher ist seine Entstehung in Spanien sehr wahrscheinlich, wenn es auch nicht angeht, Priscillian geradezu als Erfinder des C. I. zu bezeichnen. Da auch in der afrikanischen Kirche, so bei Fulgentius von Ruspe[8] und in dem Glaubensbekenntnis[9] der

[1] De unitate ecclesiae 6.

[2] Pro defensione trium capitulorum 1, 3: Tres sunt, qui testimonium dant, spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt ... quod tamen Ioannis apostoli testimonium beatus Cyprianus ... de patre et filio et spiritu sancto dictum intelligit.

[3] Adv. Praxeam 25 spricht er über Jo 14, 8 ff. und braucht dabei nur die Worte: qui tres unum sunt. Vgl. *Bludau*, Das „Comma Iohanneum" bei Tertullian und Cyprian, in: Theolog. Quartalschrift 101 (1920) 1—28.

[4] Tractatus in Io XXXVI, 10 schreibt er über die Worte: In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum u. a.: Habeto duos vel tres testes, patrem et filium et spiritum sanctum. Ein sicheres Zitat liegt also nicht vor. Aus der Stelle Contra Maximinum 2, 22 folgt aber sicher, daß er das C. I. nicht gekannt hat. Vgl. *Bludau*, Der hl. Augustinus und 1 Jo 5, 7. 8, in: Theologie und Glaube 11 (1919) 379—386.

[5] Liber apologeticus 4 (ed. *Schepss*, CSEL 18 [1889] 6) in abweichender Form, unter Umstellung der himmlischen und irdischen Zeugen: Et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo: pater, verbum et spiritus; et haec tria unum sunt in Christo Iesu. Vgl. *Riggenbach* 20 ff.

[6] Kap. 2 u. 3.

[7] Contra Varimadum 5; De trinitate 1 u. 10. Vgl. *Künstle*, a. a. O. 15 ff.

[8] Responsio contra Arianos (n. 68); De trinitate c. 4 (*Migne*, P. lat. 65 224. 500).

[9] Bei *Victor Vitensis*, Historia persecutionis Africanae provinciae 2, 82 (3, 11); ed. *Petschenig*, CSEL 7 (1881) 60.

afrikanischen Bischöfe an den Vandalenkönig Hunnerich vom Jahre 484, das C. I. auftritt, hält Jülicher[1] die Möglichkeit offen, in Afrika die Heimat zu suchen. Gleichwohl verdient Spanien nach dem gesamten Tatbestande den Vorzug. Von dort aus ist es dann allmählich in die lateinischen Bibeltexte immer weiter eingedrungen.

Angesichts dieses textkritischen Befundes kann die Echtheit des C. I. nicht aufrechterhalten werden, zumal der Zusammenhang bei 1 Jo 5 die äußeren Gründe unterstützt. Man ist sich heute darüber einig.

Diese Auffassung kommt nicht mit der Entscheidung des Tridentinum vom Jahre 1546 (Sessio IV, Decretum de canonicis scripturis) in Konflikt. Hier heißt es zwar, daß man libros integros *cum omnibus suis partibus* . . . pro sacris et canonicis anzunehmen habe; jedoch ist dies näher bestimmt 1. durch die Worte: prout in ecclesia catholica legi consueverunt, was beim C. I. nicht ohne Einschränkung zutrifft; 2. durch den Zusatz: et in veteri vulgata latina editione habentur. Diese Bestimmung kann sich natürlich nicht auf die offizielle Vulgataausgabe vom Jahre 1592 beziehen. Außerdem enthielten gerade die ältesten Vulgata-Hss und manche gedruckte Ausgaben die Stelle nicht. Somit ist der Schluß berechtigt, daß das C. I. unter die Worte: cum omnibus suis partibus nicht einzubegreifen ist. Übrigens hat schon die 1586 eingesetzte päpstliche Kommission zur Revision der Vulgata die Unechtheit erkannt[2].

Allerdings hat die Congregatio s. Inquisitionis am 13. Januar 1897 auf die Anfrage: Utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit, esse authenticum textum s. Ioannis . . . mit Negative geantwortet. Allein Kardinal Vaughan hörte bald darauf aus dem Munde Leos XIII., daß mit dieser Entscheidung die Diskussion über die Echtheit des C. I. nicht beendet sein solle[3]. Tatsächlich ist die Forschung auch nach der Entscheidung in keiner Weise beanstandet worden, und Fonck hat sie in seine Sammlung von kirchlichen Aktenstücken über die Bibelfrage mit Zustimmung Pius' X. nicht aufgenommen. Eine amtliche Erläuterung des S. Officium vom 2. Juni 1927 setzt sie praktisch außer Kraft[4].

---

[1] Götting. gelehrte Anzeigen 1905, II, 930—935.
[2] Vgl. *Stummer*, Einleitung in die lateinische Bibel 183.
[3] Revue biblique 1898, 149.
[4] Vgl. den Wortlaut in: Biblica 8 (1928) 494.

§ 42. Der zweite und dritte Johannesbrief.

Kommentare, s. oben S. 275 u. 305; *Poggel*, Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes, Paderborn 1896.

Der *Verfasser* beider Briefe führt sich ein als „*der Älteste*" (ὁ πρεσβύτερος). Damit muß er sich in seinem Leserkreis ausreichend kenntlich gemacht haben. Wir haben also nach einem Manne zu fragen, von dem ὁ πρεσβύτερος in einzigartiger Weise gelten konnte.

Nun wissen wir bereits, daß im Papiasfragmente[1] der Apostel Johannes unter die πρεσβύτεροι gezählt, ja ausdrücklich ὁ πρεσβύτερος genannt ist. Für den allein von den Aposteln noch im hohen Alter lebenden Lieblingsjünger paßt der Name sehr gut. Weil er somit unter diesem Titel in Kleinasien allgemein bekannt war, brauchte er seinen Apostelcharakter im Präskripte nicht zu nennen. Seine Autorität war ohnehin unbestritten. So sehen wir auch, daß der Verfasser unserer beiden Briefe in autoritativer Weise auftritt. Er entscheidet über den Wandel in der Wahrheit (2 Jo 4; 3 Jo 2. 3) und appelliert an die Untrüglichkeit seines Zeugnisses von der Wahrheit (3 Jo 12), er kündigt sich als strafenden Richter, der die Übelstände beseitigen werde, an (3 Jo 10) und erteilt in bestimmtester Form Verhaltungsmaßregeln darüber, daß mit einem Irrlehrer jeder Verkehr zu meiden sei (2 Jo 10. 11); er zieht Erkundigungen ein, empfängt Berichte vor versammelter Gemeinde (3 Jo 6) und fällt Urteile über Gemeindezustände und Personen (2 Jo 4; 3 Jo 3. 4. 10). Und obschon Diotrephes einen fast die ganze Gemeinde beherrschenden Einfluß hat, so ist dennoch „der Presbyter" seines Erfolges sicher, sobald er nur persönlich erscheinen und gegen ihn auftreten werde (3 Jo 9. 10). Ganz treffend bemerkt Harnack[2]: „Das Bild, welches wir hier empfangen, kann den nicht befremden, der aus den Briefen des Apostels Paulus sein Verhältnis zu den von ihm gestifteten Gemeinden kennt. Es sind wesentlich dieselben Züge von Autorität und praktischer Handhabung der Autorität den Gemeinden gegenüber, die uns in ihnen entgegentreten." Und unter der Voraussetzung, daß es die Autorität des Apostels Johannes ist, kann es nicht „befremdlich" sein, wie Harnack meint, „daß in Asien 30 Jahre nach Paulus noch einmal ein Einzelner eine solche Stellung zu ge-

[1] Vgl. oben S. 243 ff.
[2] Über den dritten Johannesbrief, in: TU 15, 3 (1897) 17.

winnen vermocht hat". So steht die apostolische Autorschaft mit dem Inhalte und der Eigenart der beiden Briefe im Einklang.

Die Briefe hängen gedanklich so eng untereinander zusammen, daß sie um die gleiche Zeit entstanden sein müssen. Der Inhalt des *zweiten Briefes* ist folgender: Der Eingang enthält die Zuschrift und den Segenswunsch (1—3). In der Abhandlung ermahnt der Apostel zum Wandel in der Liebe und zum Festhalten am wahren Glauben (4—11). Zum Schluß kündet er seinen Besuch an und übermittelt Grüße (12. 13).

Im *dritten Briefe* lobt der Verfasser nach dem Eingang (1—2) den Gaius wegen seiner Gastfreundschaft (3—8), tadelt streng den herrschsüchtigen Diotrephes, weil er ihn und seine Abgesandten nicht annimmt, und empfiehlt den Demetrius (9—12). Zuletzt meldet er seinen Besuch an (13—15).

2 Jo ist der ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς gewidmet. Unter dieser κυρία ist jedoch nicht eine Einzelperson gemeint, wenn auch die Bezeichnung κυρία in diesem Sinne im antiken Briefstile vorkommt[1]. Der Brief wendet sich offenbar an eine Gemeinde, die in dem Wortlaute des Präskriptes personifiziert ist[2]. Es handelt sich um eine kleinasiatische Gemeinde, die wir nicht näher bestimmen können[3].

Ebenso ist der Bestimmungsort des 3 Jo nicht anzugeben. Nur so viel läßt sich sagen, daß der 3 Jo 9 erwähnte Brief aller Wahrscheinlichkeit nach unser 2 Jo ist. Diotrephes wird als Bischof der Gemeinde anzusehen sein, in der Gaius, der Adressat des Briefes, in treuer Ergebenheit gegen den Apostel weilt[4].

In 2 Jo 10. 11 erkennen wir den Eifer des Apostels wieder, der ihm einst den Namen „Donnersohn" eingebracht hatte[5]. Die sprachliche und sachliche Ähnlichkeit zwischen 2 und 3 Jo einerseits und 1 Jo und dem vierten Ev anderseits ist eine so durch-

[1] Vgl. z. B. *Deißmann*, Licht vom Osten[4] 134 A. 5.

[2] Vgl. den ausführlichen Beweis bei *Bennona Bresky*, Das Verhältnis des zweiten Johannesbriefes zum dritten, Münster i. W. 1906, 2 ff.

[3] Unmöglich ist die Annahme von *Chapman* (The historical setting of the second and third epistles of St. John, in: The journal of theological studies 5 [1904] 357—368. 517—534), daß Rom die Gemeinde sei. Vgl. dagegen *Bresky* 55 ff. *Klemens von Alexandrien* läßt in den Adumbrationes 2 Jo „ad virgines" geschrieben sein. *Bludau* (Theologie u. Glaube 11 [1919] 232 ff.) macht es wahrscheinlich, daß diese Auffassung dadurch entstanden ist, daß man in der κυρία die Vorsteherin einer Jungfrauengenossenschaft gesehen hat, also in den τέκνα diese Jungfrauen.

[4] Nach den apostol. Konstitutionen (VII, 46) ist Gaius Bischof von Pergamum, Diotrephes in Philadelphia gewesen.

[5] Vgl. oben S. 239.

greifende, daß an der Identität des Verfassers nicht zu zweifeln ist[1]. Man vgl. nur Ausdruck und Idee in den Begriffen: μένειν ἐν: Jo 5, 38; 1 Jo 2, 14; 2 Jo 2. 9; περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ: Jo 12, 35; 1 Jo 2, 11; 2 Jo 4; 3 Jo 3; ἐντολὴ καινή: Jo 13, 34; 1 Jo 2, 7; 2 Jo 5; ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι: Jo 8, 47; 1 Jo 3, 10; 4, 6; 3 Jo 11. Der Grundgedanke in der Ermahnung zur Liebe und Beobachtung der Gebote, in der Warnung vor dem „Antichristen" (2 Jo 7) ist in allen drei Briefen derselbe. Kleine Unterschiede fallen nicht entscheidend ins Gewicht, zumal die konkreten Verhältnisse der beiden Briefe gegenüber dem allgemeinen 1 Jo gewisse Eigenheiten verlangen. Es können auch einige Jahre zwischen 1 Jo und den beiden kleinen Briefen liegen, wobei es aber nicht auszumachen ist, welcher Seite die Priorität zukommt[2].

Gerade wie das Ev und der erste Brief zeigen auch das zweite und dritte Schreiben ihren Verfasser nicht im Streite, sondern als den autoritätsvollen Lehrer[3]. Er will seine Leser zu treuem Ausharren in der Wahrheit und Liebe ermahnen und den Gaius in der liebevollen Ausübung der Gastfreundschaft, namentlich gegen reisende Glaubensboten, stärken und vor der Selbstsucht eines Diotrephes behüten. Im zweiten Schreiben berührt er die Irrlehre des *Doketismus* (V. 7), im dritten befaßt er sich mit den *Sonderbestrebungen* des Diotrephes. Dieser, ein herrschsüchtiger Vorsteher der Gemeinde, verfolgte dieselbe Praxis, die schon der hl. Paulus im Gal (4, 17) gekennzeichnet hatte: er suchte zunächst die Gemeinde zu isolieren, um sie dann zu beherrschen. Darum gewährte er Glaubensboten, die von Johannes kamen, keine Aufnahme und hinderte auch andere daran, es zu tun; ja er trat sogar dem „Presbyter" selbst entgegen, indem er ihn „mit bösen Reden verschwatzte" (3 Jo 10). Johannes will ihn bei seiner persönlichen Anwesenheit zur Rede stellen.

Die *kanongeschichtliche* Stellung der beiden Briefe ist nicht glänzend[4]. Gleichwohl ist es beachtenswert, daß schon Polykarp

[1] Vgl. hierzu die ausführliche Zusammenstellung bei *Poggel*, Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes 111 ff.

[2] *H. H. Wendt* (ZntW 21 [1922] 140 ff.; 23 [1924] 18 ff.) sucht zu zeigen, daß alle drei Briefe der gleichen Gemeinde gelten, wobei 1 Jo am Schluß stehe.

[3] Bei der lebendigen Eigenart namentlich des 3 Jo ist es aber besonders mißlich anzunehmen, daß ein Unbekannter die Briefe geschrieben habe, „um das johanneische Erbe zu vermehren und um ein paar ihm wichtige Grundsätze der kirchlichen Disziplin mit der Autorität des großen Apostels zu decken". So *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 237.

[4] Vgl. hierzu die erschöpfende Darstellung bei *Poggel* 51—108; *Bresky* 47 ff.

einmal[1] im Ausdruck teilweise mehr an 2 Jo 7 als an 1 Jo 4, 2. 3 erinnert, und Ignatius spricht[2] sachlich dieselbe Warnung vor Irrlehrern aus wie 2 Jo 10. 11. Irenäus[3] zitiert 2 Jo 11 und 7. 8 als Worte des Johannes, des Schülers des Herrn. Im Muratorischen Fragmente ist Zeile 28 die Rede von epistolis des Evangelisten Johannes, und Zeile 68 f. heißt es wörtlich: epistola sane Iude et superscrictio[4] Iohannis duas in catholica habentur. An der zweiten Stelle werden im Gegensatze zu den unmittelbar zuvor genannten Apokryphen und unter Betonung der persönlichen Überzeugung (sane) des Referenten „zwei" Johannesbriefe als kanonisch bezeichnet. Da bei dem ersten Briefe der apostolische Ursprung nie in Zweifel gezogen worden ist, so liegt es nahe, bei „Iohannis duas" an das zweite und dritte Schreiben zu denken. Weil Tertullian und Cyprian die beiden Briefe nicht zitieren, darf man nicht schließen, daß sie in der *lateinischen afrikanischen Kirche* nicht bekannt waren. Denn auf der Synode zu Karthago (256) hat der Bischof Aurelius von Chullabis das Zitat von 2 Jo 10. 11 mit den Worten eingeleitet: Ioannes apostolus in epistola sua posuit[5].

Von Klemens von Alexandrien wird bekanntlich berichtet[6], daß er alle „katholischen Briefe" kommentiert habe. Und wenn er Strom. II, 15, 66 von Johannes schreibt: ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ, so folgt daraus nicht, daß er nur noch *einen* andern Brief anerkannt habe; denn der erste bleibt der größere, wenn auch dem Klemens noch der dritte vorlag. Wenngleich Origenes berichtet, daß der 2 und 3 Jo nicht allgemein als kanonisch angesehen worden seien[7], so geht seine persönliche Ansicht doch auf eine Gleichstellung mit anderen ntl Schriften hinaus[8]. Auf eine gleiche Meinung des Dionysius von Alexandrien kann daraus geschlossen werden, daß

[1] Ad Philad. 7: Πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν.

[2] Ad Smyrn. 4, 1.

[3] Adv. haer. I, 16, 3 und III, 16, 8. Irenäus scheint nur *einen* Johannesbrief zu kennen, obwohl er auch 1 Jo ausdrücklich zitiert (vgl. oben S. 306). Über diese wiederholt zu beobachtende Eigentümlichkeit der Väter, so zu zitieren, als wenn es nur *einen* Brief der gleichen Art gebe, vgl. *R. Knopf*, Die apostol. Väter (Handbuch zum NT) 1920, 122 f. (zu 1 Klemens 47).

[4] Über die Konjektur suprascripti oder superscripti (*Zahn:* superscriptae) und die Fassung in dem Sinne von „des obenerwähnten" (Zeile 28), nämlich des Johannes, vgl. *Poggel* 68 ff.; *Belser*, Einleitung² 354 f.

[5] *Zahn*, GK I, 1, 216 f.

[6] Vgl. oben S. 285 A. 4.

[7] Bei *Eusebius*, H. e. VI, 25, 10; in Jo t. V, 3: ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶν γνησίους εἶναι ταύτας.

[8] In Jos hom. VII, 1 (in der Übersetzung des Rufinus): Addit nihilominus Iohannes adhuc tuba canere per epistolas suas. Auch aus den Worten (in Jo t.V, 3): ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην kann dasselbe geschlossen werden.

er sich in seiner Ablehnung der Apokalypse auch auf ihren Unterschied von 2 und 3 Jo stützen will[1]. Die sahidischen und koptischen Übersetzungen haben sie anerkannt. Dagegen hat die *syrische* Kirche sich lange ablehnend verhalten[2]. Die Peschittha kennt die beiden Briefe noch nicht, und ob Ephrem sie zitiert hat, ist zweifelhaft[3]. Der *palästinensische* Kanon aber enthielt nach Cyrill von Jerusalem[4] auch 2 und 3 Jo. Wenn nun Eusebius[5] sie zu den Antilegomena zählt und Hieronymus[6] von solchen zu berichten weiß, die sie dem „Presbyter Johannes" zugeschrieben hätten, so halten sie doch beide nach ihrer eigenen Ansicht für kanonisch und vom Apostel Johannes herrührend[7].

Daß diese beiden Schreiben keine stärkeren Spuren in der ältesten Zeit hinterlassen haben, erklärt sich leicht aus ihrer Kürze und ihrem privaten Charakter. Dazu kommt, daß wegen ihrer Anonymität Zweifel über die apostolische Herkunft entstanden. Auch Papst Damasus hat die beiden Briefe dem „Presbyter Johannes" zugeeignet. Dagegen hat sie Innocenz I. (405) vom 1 Jo nicht mehr unterschieden[8].

IV. Das prophetische Buch des NT.

§ 43. Die Apokalypse.

Kommentare: Bisping (1876); *Rohr,* Der Hebr und die geheime Offenbarung des hl. Johannes[4], Bonn 1932; *Allo,* Saint Jean. L'apocalypse, Paris 1921; *J. Peschek,* Geheime Offenbarung und Tempeldienst, Paderborn 1929; — *Bousset* (Meyer XVI[6]) 1906; *Holtzmann-Bauer* (Hand-Commentar IV[3], 2) 1908; *Swete,* The Apocalypse of Saint John, London 1909; *J. Weiß-Heitmüller* (J. Weiß-Bousset IV[3] 229ff.); *Zahn* (XVIII) 1924—26; *W. Hadorn,* Die Offenbarung des Jo (Theol. Handkommentar 18) 1928; *Loisy,* L' apocalypse de Jean, Paris 1923; *R. H. Charles,* A crit. and exeget. Commentary to te Revelation of St. John, 2 Bde., Edinburgh 1920; *E. Lohmeyer* (Handbuch 16) 1926.

Die Geheime Offenbarung ist das einzige *prophetische* Buch des NT. Aber es ist jene Form der Prophetie, wie sie im AT durch das Buch Daniel vertreten ist und wie sie in den spätjüdischen sogen. Apokalypsen ihre Parallele hat. Diese Bücher, z. B. das Buch Henoch, die Himmelfahrt des Moses, das 4. Buch Esra u. a.,

[1] Bei *Eusebius,* H. e. VII, 25, 11. [2] Vgl. oben S. 285.
[3] Vgl. *Bauer,* Der Apostolos der Syrer 40 ff.
[4] Catech. IV, 36. [5] H. e. III, 25, 3. [6] De viris ill. 9. 18.
[7] *Eusebius* (H. e. II, 23, 25) schreibt von *sieben* kath. Briefen. Demonstr. ev. III, 5 bemerkt er über Johannes, daß dieser sich in seinen Briefen weder mit Namen noch Apostel oder Evangelist nenne, sondern πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει; *Hieronymus,* Ad Theod. ep. 75, 3. In der dem hl. Chrysostomus zugeschriebenen Homilie über Mt 21, 23, die den *Severian von Gabala* zum Verfasser hat, wird die Kanonzität von 2 und 3 Jo bestritten. Vgl. *Haidacher,* Zeitschr. für kath. Theol. 32 (1908) 410 ff. [8] Vgl. *Poggel* 107.

geben sich als Gottesoffenbarungen an einen (pseudonymen) Verfasser aus und schildern die Zukunft in geheimnisvollen, phantastischen Bildern[1]. Apokalyptische Ausdrucksweise findet sich in beschränktem Maße auch in den Endschilderungen 2 Thess 2, 3 ff. und Mt 24, 4 ff. (und Parall.). Aber als ganzes Buch kennt das NT doch nur die Offb. Und bei aller formellen Berührung mit den jüdischen Apokalypsen steht sie in ihrem Wesen völlig einzigartig da.

Sie geht von der Gegenwart aus und schaut in gewaltigen Bildern den Kampf zwischen dem Gottesreich und den gottfeindlichen Mächten bis zum Weltgericht. Die Anordnung des Stoffes ist im einzelnen schwer zu durchschauen, wenn auch gewisse Grundgedanken und leitende Gesichtspunkte der Form deutlich hervortreten. Namentlich spielt die Siebenzahl eine große Rolle, ohne daß man freilich sagen könnte, daß sie durchweg das Einteilungsprinzip bedeutete[2]. Jedenfalls sind die einzelnen Bilder nicht immer als zeitlich aufeinanderfolgende Akte zu verstehen, sondern sie stehen vielfach zueinander im Verhältnis der Einleitung und Vorbereitung zur Ausführung.

Der *Eingang* gibt den Ursprung, die Bedeutung, die Widmung und das Thema des Buches an (1, 1—8).

I. Die sieben Sendschreiben (1, 9—3, 22).

In diesem einleitenden Teil schildert Johannes seine Vision auf Patmos. Er erhält den Auftrag, die Gesichte aufzuzeichnen und an die sieben kleinasiatischen Gemeinden von Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea zu senden (1, 9—20). Der Menschensohn diktiert ihm Briefe voll Lob und Tadel an die „Engel" dieser Gemeinden (2, 1—3, 22).

II. Die sieben Siegel (4, 1—8, 1).

Mit Kap. 4 beginnt der eigentlich apokalyptische Teil. Johannes sieht im Himmel Gott in seiner Herrlichkeit (4, 1—11). In seiner Rechten hält er ein Buch, mit sieben Siegeln verschlossen: Das Buch der göttlichen Ratschlüsse und Gerichte. Niemand ist imstande, die Siegel zu lösen, als nur das verklärte Lamm, dem

[1] Vgl. die Übersetzungen bei *P. Riessler*, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928. Vgl. *Lagrange*, Le judaïsme avant Jésus-Christ, Paris 1931, 70 ff.

[2] So *Windisch*, Handbuch 181 f. (vgl. oben S. 246 A. 1; 306 A. 8). Vgl. *A. Wikenhauser*, Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes, Münster 1931, 35 ff.

denn auch von Gott das Buch zur Lösung der Siegel übergeben wird (5, 1—14). Bei der Lösung der vier ersten Siegel erscheinen nacheinander vier Reiter auf weißem, rotem, schwarzem und fahlem Roß (6, 1—8). Bei Lösung des fünften Siegels fordern die Martyrer die Bestrafung ihrer Verfolger, beim sechsten Siegel treten erschütternde Naturereignisse ein (6, 9—17). Vor Lösung des siebten Siegels werden die Auserwählten gekennzeichnet, um inmitten der vielen Drangsale bewahrt zu bleiben (7, 1—17). Bei der Lösung des siebten Siegels entsteht ehrfurchtsvolles Schweigen (8, 1).

III. Die sieben Posaunen (8, 2—11, 18).

Sieben Engel empfangen von Gott sieben Posaunen, während ein anderer Engel Gott die Gebete der Heiligen darbringt. Sodann stoßen die sieben Engel in die Posaunen (8, 2—6). Auf den ersten Posaunenschall verbrennt ein Drittel der Erde, auf den zweiten wird ein Drittel des Meeres zu Blut, auf den dritten verwandelt sich ein Drittel alles Wassers in Wermut, auf den vierten wird ein Drittel der Sterne verfinstert (8, 7—13). Beim fünften Posaunenschall kommen Heuschrecken aus dem Höllengrund (9, 1—12). Der sechste Schall bringt vier Todesengel mit ungeheurem Reiterheer, durch das ein Drittel der Menschheit getötet wird (9, 13—21). Darauf muß der Seher ein von einem andern Engel herbeigebrachtes Buch verschlingen, um weitere Ereignisse zu weissagen. Er verkündet nun die Zertretung des Tempels und der Stadt Jerusalem (10, 1—11, 2). Zwei mit der Weissagungsgabe und der Wundermacht ausgerüstete Zeugen werden ermordet, vom Tod auferweckt und in den Himmel erhoben, während ein Erdbeben den zehnten Teil der Stadt zerstört und siebentausend Menschen vernichtet (11, 3—14). Beim siebten Posaunenschall wird im Himmel Gottes Sieg über die Ungerechtigkeit gefeiert (11, 15—19).

IV. Der Kampf zwischen der Kirche und den antichristlichen Mächten (12, 1—14, 20).

Eine neue Gruppe von Visionen zeigt zunächst die Einleitung und Vorbereitung zum Entscheidungskampf zwischen Gott und Satan. Am Himmel erscheint ein Weib, mit der Sonne bekleidet, den Mond unter den Füßen, eine Krone von zwölf Sternen über dem Haupte. Ein Drache stellt dem Weibe nach. Gegen ihn kämpft

Michael und überwindet ihn (12, 1—18). Aus dem Meere steigt ein Ungeheuer mit sieben Köpfen und zehn Hörnern und lästert Gott und alle Heiligen. Von der Erde steigt ein anderes Tier mit zehn Hörnern und verführt durch Wunderzeichen die Menschen zur Anbetung des Bildes von dem vorigen Tiere (13, 1—18). Inzwischen bereitet sich das Gericht vor. Das Lamm Gottes erscheint in der Umgebung der besiegelten Auserwählten, und je drei Engel verkünden nacheinander die Nähe des Gerichtes (14, 1—20).

V. Die Durchführung des Gerichtes über die antichristlichen Mächte (15, 1—20, 10).

Sieben Engel empfangen sieben Zornesschalen, die sie nacheinander auf die Erde ausgießen (15, 1—8). Bei der ersten Zornesschale trifft die Tieranbeter ein böses Geschwür, bei der zweiten verwandelt sich das Meer, bei der dritten alles Wasser in Blut, die vierte bringt Gluthitze, die fünfte Krankheit, bei der sechsten trocknet der Euphrat aus, die siebte schüttet Blitz, Donner, Erdbeben, Hagel aus (16, 1—21).

Einer der Engel zeigt dem Seher die Weltstadt Babylon als große Buhlerin auf den sieben Hügeln. Sie ist vom Blute der Martyrer berauscht und muß fallen (17, 1—18). Ein zweiter Engel zeigt den bereits erfolgten Sturz an, über den die Erde in Klage (18, 1—24), der Himmel in Jubel ausbricht (19, 1—10).

Jetzt erscheint Christus selbst mit seinen himmlischen Heerscharen zum Kampf gegen das Tier und seinen Lügenpropheten. Beide werden mit ihren Anhängern besiegt, in die Hölle geschleudert und auf tausend Jahre gefesselt (19, 11—20, 6). Nach dieser Ruhezeit erhebt sich Satan nochmals zum Kampfe gegen die Heiligen, wird aber überwunden und endgültig in die Hölle gestürzt (20, 7—10).

VI. Das Reich Gottes in seiner Herrlichkeit (20, 11—22, 5).

Als Abschluß erfolgt die Auferstehung der Toten und das Endgericht (20, 11—15). Dann erscheinen ein neuer Himmel und eine neue Erde, das himmlische Jerusalem steigt nieder, Leiden, Tränen, Tod haben aufgehört (21, 1—8). Ein Engel zeigt dem Seher die Herrlichkeit und Glückseligkeit des vollendeten Gottesreiches (21, 9—22, 5).

Zum *Schlusse* bekräftigt Johannes die Wahrheit der ihm ge-

wordenen Offenbarung (22, 6—17), mahnt zu gläubiger Annahme des Inhalts, warnt vor jeder Änderung und fügt einen Segenswunsch hinzu (22, 18—21).

Der *Verfasser* nennt sich wiederholt (1, 1. 4. 9; 22, 8) Johannes[1]. Ein näherer Zusatz steht nicht dabei, aber die hohe Autorität, die er namentlich den „Engeln" gegenüber[2] zeigt, läßt ihn in apostolischer, und nicht nur prophetischer Würde erscheinen[3]. Das entspricht auch ganz dem Bilde, das wir sonst vom Apostel Johannes kennen, ja die Beziehungen zwischen Jo und Offb sind so stark, daß der gleiche Verfasser anzunehmen ist. Es finden sich charakteristische Grundgedanken in beiden: Das Jo zeigt das „Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt", während die Offb den Sieg des „Lammes" schildert, in dessen Blute die Kleider der Gerechten gewaschen worden sind. Andere Übereinstimmungen sehen wir 22, 1. 17 und Jo 7, 37 f. in den Reden vom lebendigen Wasser, und in dem nur in dem Ev (1, 1. 14), dem ersten Briefe (1, 1) und der Offb (19, 13) sich findenden Begriffe des Logos. Wie diesem, werden auch dem „Lamme" göttliche Macht und Eigenschaften beigelegt sowie gleiche Namen und Ehren mit Gott zugeteilt (vgl. 5, 8 f. 12 und besonders 13; 7, 17; 21, 22 f.). Dazu kommen gemeinsame entscheidende Ausdrücke wie μαρτυρεῖν, διψᾶν, τηρεῖν u. a. Daneben liegt freilich nach Inhalt und Sprache auch ein gewaltiger Unterschied zwischen Jo und Offb. Die Sprache ist im einzelnen oft unbeholfen, grammatisch unrichtig, sehr stark semitisierend. Aber gerade das klingt als Ganzes wie ein „gewollter und heiliger Stil". Und die sachlichen Unterschiede zum Jo „liegen ganz auf der Seite einer apokalyptischen Traditionsbestimmtheit"[4].

[1] In einem *prophetischen* Buche ist diese Abweichung von der Art des Jo, die eigene Person in den Hintergrund treten zu lassen, nicht auffällig. Vgl. *Belser*, Einleitung[2] 361 f.; *Rohr*, Die geheime Offb und die Zukunftserwartungen des Urchristentums, in: Bibl. Zeitfragen 4, 5 (Münster i. W. 1911) 5.

[2] Freilich ist die Gleichung Engel=Bischof nicht ganz sicher; aber auch die Beziehung auf die Schutzengel der Gemeinden hat ihre Schwierigkeiten. Vgl. *Meinertz*, Die Pastoralbriefe[4] 52 f.

[3] Daß der Verfasser aber 18, 20 und 21, 14, wo er von den Aposteln als einem Stande in der Kirche und von ihrer bedeutungsvollen Zwölfzahl redet, sich in Gegensatz zu ihnen stelle und somit davon ausschließe (*Harnack*, Die Chronologie I 675), ist unzutreffend. Auch ein Zugehöriger zu einem geschlossenen Kollegium darf doch gewiß über dies Kollegium und seine Aufgabe reden, ohne besonders hervorheben zu müssen, daß er selbst auch ein Mitglied davon sei.

[4] So *Lohmeyer*, Die Offb des Jo 194. Vgl. oben S. 260; *Schlatter*, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, Gütersloh 1902; *Bousset*, Die Offenbarung Johannis[6] 177 ff. *Allo* (Saint Jean. L'apocalypse S. CCXI f.) möchte an die schwierigen Verhältnisse denken, unter denen Johannes auf Patmos als Verbannter arbeiten

Die Offb lehnt sich ja aufs engste an alttestamentliche Gedanken an, namentlich lebt der Verfasser in den Propheten Ezechiel und Daniel. Dazu kommt die Bekanntschaft mit den verbreiteten apokalyptischen Bildern, in denen auch manche mythologischen und astralen Stoffe weiterleben mochten[1]. Es ist aber nicht so, daß der Verfasser solche Bilder sachlich als mythologisch empfunden oder daß er gar bereits geformte Apokalypsen in sein Werk aufgenommen hätte. Dazu ist das Ganze viel zu einheitlich; eine Quellenscheidung läßt sich nicht durchführen[2]. Man muß überhaupt wohl beachten, daß der Verfasser nicht rein literarisch arbeitet, daß er seine Bilder vielmehr in wirklichen prophetischen Gesichten geschaut hat[3]. Das schließt natürlich nicht aus, daß der Inhalt dieser Gesichte in geläufigen Formen dargeboten wurde, ja daß bei der liturgisch-feierlichen Art der Darstellung der christliche Kult der damaligen Zeit seinen Einfluß ausgeübt hat[4].

Zweifellos ist der Verfasser ein geborener Israelit, ebenso wie der des vierten Ev. Und er achtet das Judentum als den Schoß des Messias (z. B. 5, 5: „der Löwe aus dem Stamme Juda"), wie auch nach Jo 4, 22 das Heil von den Juden kommt. Aber das ungläubige Judentum wird ebenso scharf bekämpft (2, 9) wie im Jo, und auch der Universalismus des Heils tritt deutlich zutage (5, 9; 7, 9 ff.).

Die ältesten Zeugen für den johanneischen Ursprung und inspirierten Charakter führen uns nach Kleinasien, in die Heimat des Verfassers und jener Bischöfe, an die er sich zunächst wendet.

---

mußte und die einen besonderen Sprachcharakter in der Offb unmöglich machten, während Johannes das Ev später in aller Ruhe geschrieben hat.

[1] Vgl. *Schlatter*, Das AT in der johanneischen Apokalypse, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 16, 6, Gütersloh 1912. Mit großer Gelehrsamkeit hat besonders *Bousset* die Verarbeitung jüdisch-apokalyptischer Stoffe nachzuweisen gesucht. Die namentlich von *F. Boll* (Aus der Offenbarung Jo. Stoicheia I, Berlin 1914) betonte starke Beeinflussung durch hellenistische Astrologie führt auf das rechte Maß *J. Freundorfer*, Die Apokalypse des Apostels Johannes u. d. hellenist. Kosmologie und Astrologie, in: BSt 23, 1 (1929).

[2] Eine jüdische Grundlage nahm schon *Vischer* (Die Offb Jo, Leipzig 1886) an, und andre wie *Völter* (oben S. 27), *Spitta*, *J. Weiß* sind ihm gefolgt. Vielfach werden nur einzelne Einschaltungen angenommen, aber die Einzelexegese löst die scheinbaren Schwierigkeiten. Vom schallanalytischen Standpunkt aus will *Sievers* (oben S. 27) sogar zehn Hände in der Offb nachweisen (Abhandl. der phil.-hist. Klasse der sächs. Ak. d. Wiss. 38, 1, Leipzig 1925). Vgl. *Kohlhofer*, Die Einheit der Apk, in: BSt 7, 4 (1902); ders. in: BZ 10 (1912) 46 ff. 168 ff.; *Allo*, St. Jean. L'apocalypse S. LXIX ff.; *Zahn*, Neue kirchl. Ztschr. 1926, 749—768.

[3] Vgl. auch *C. Schneider*, Die Erlebnisechtheit der Apk Jo, Leipzig 1930.

[4] Auch der atl Tempelkult kann eine Rolle spielen, aber nicht so stark wie *Peschek* (oben S. 316) annimmt.

An erster Stelle ist nach der Vorrede des Andreas von Cäsarea zu seinem Kommentar über die Offb Papias[1] zu nennen. Justinus führt sie an und nennt den Apostel Johannes als ihren Verfasser[2]. Das Gleiche tut der alte Lukasprolog[3]. Von Melito von Sardes wird berichtet, daß er περὶ . . . καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου geschrieben habe[4], und von Apollonius (gegen Ende des 2. Jahrhunderts wohl Bischof von Ephesus), daß er sich gegen die Montanisten der Offb bedient habe[5]. Ebenso kennen sie die altlateinische Übersetzung[6] und das Muratorische Fragment. Dem Apostel Johannes schreiben sie ferner Irenäus[7] und Tertullian[8] zu. Im Verein mit dem letzteren darf auch Cyprian, der von der Offb sonst Gebrauch macht[9], als Zeuge für ihr Ansehen genannt werden. Neben Papias und Irenäus wird von Andreas von Cäsarea auch Hippolyt genannt, der sie verteidigt und namentlich in seinem Traktate De antichristo von ihr Gebrauch gemacht hat[10]. Für Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Innocenz I., Epiphanius steht der apostolische und inspirierte Ursprung fest. Daß sie dem *alexandrinischen* Kanon angehörte, sagen uns Klemens von Alexandrien[11], Origenes[12] und Athanasius[13].

Ein Schwanken nehmen wir in *Syrien* wahr. Zwar berichtet

[1] Bei *Funk*, Patr. apost. I² 362: Περὶ μέντοι τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου (τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου scil.) περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων . . . Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον. Auch andere Momente beweisen, daß Papias den apostolischen Ursprung der Offb kennt. Vgl. *Schwartz*, Über den Tod der Söhne Zebedaei 29.

[2] Dial. c. Tryph. 81, 14 ff. Vgl. *Eusebius*, H. e. IV, 18, 8, der dasselbe von Justinus berichtet.

[3] Vgl. S. 12; bei *Harnack*, Sitzungsberichte 1928, 324: Ἰωάννης ὁ ἀπόστολος ἐκ τῶν δώδεκα ἔγραψεν τὴν Ἀποκάλυψιν.

[4] Bei *Eusebius*, H. e. IV, 26, 2.

[5] Bei *Eusebius*, H. e. V, 18, 14.

[6] Vgl. oben S. 58 A. 1.

[7] Vgl. Adv. haer. V, 30, 3; ferner IV, 20, 11; V, 26, 1. In dem Schreiben der Kirchen von Vienne und Lyon (bei *Eusebius*, H. e. V, 1, 58) wird Offb 22, 11 als γραφή zitiert.

[8] De praescr. 33; contra Marc. III, 14. 24; IV, 5.

[9] Ep. 26, 4 und 63, 12; de bono patient. 13. 24; de exhort. mart. 11.

[10] Siehe *Zahn*, GK I, 1, 222. Unter den auf der Kathedra des Hippolyt verzeichneten Schriften hat eine den Titel: Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννου εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως.

[11] Vgl. besonders Strom. VI, 13, 106; Paedag. II, 10, 108.

[12] Vgl. In Io t. I, 1. 6. 14 (ἐν τῇ ἀποκαλύψει ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Ἰωάννης); 23 (ἐν τῇ Ἰωάννου ἀποκαλύψει) und zahlreiche Zitate. Von einem Kommentar des Origenes haben wir keine Fragmente. Vgl. darüber und über die späteren griechischen Kommentare des Ökumenius, Andreas und Arethas *J. Schmid*, Die griechischen Apokalypse-Kommentare, in: BZ 19 (1931) 228—254.

[13] Ep. fest. 39 zählt zu den Homologumena auch die Offb.

Eusebius[1] über Theophilus von Antiochien, daß er sich der Offb bedient habe, und auch bei Ephrem[2] nehmen wir dies wahr; aber sowohl in der Peschittha als der Philoxeniana fehlt sie. In den Kanon der Gemeinden Palästinas wurde sie ebenfalls nicht aufgenommen, wie wir durch Cyrill von Jerusalem[3] erfahren.

In dem Kampfe mit einem roh-sinnlichen *Chiliasmus*, zu dessen Gunsten man sich auf die Offb stützen wollte, wurde ihr kanonischer Charakter und apostolischer Ursprung bestritten, ja man ging so weit, sie für eine Fälschung des Cerinth, der ebenfalls einem solchen Chiliasmus huldigte, zu halten[4]. So nahm Caius, der in Rom eine Disputation mit Proklus, einem Anhänger der chiliastisch denkenden Montanisten, durchgefochten hat, sicher eine ablehnende Haltung gegen die Offb ein[5]. Da Gleiche gilt von den „Alogern"[6]. Doch geschah dies nur auf Grund ihrer eigenen Kritik, und nicht auf Traditionsnachrichten hin. Auch der Hauptgegner des apostolischen Ursprunges der Offb, *Dionysius von Alexandrien*, stützt sich bei seiner Polemik wesentlich auf innere Gründe der Verschiedenheit zwischen dieser und den anderen johanneischen Schriften. Unter die τινὲς . . . τῶν πρὸ ἡμῶν, die sie vor ihm verwarfen, dürfte er auch den Caius gerechnet haben. Dionysius selbst aber ist weit davon entfernt, das sonst auch nach seinem Urteil so angesehene und lehrreiche Buch für eine Fälschung des Cerinth zu erachten, er hält es für das Werk eines anderen Johannes[7]. In der antiochenischen Schule dauerte die Zurückhaltung gegen die Offb noch bis über Chrysostomus hinaus; doch verstummte auch hier allmählich der Widerstand.

Eusebius konnte somit die Offb nicht einfach zu den Homologumena rechnen, und er muß es dem Urteile der einzelnen überlassen, sie einer von seinen Kategorien beizuzählen[8]. Er selbst verwertet die Offb, hat aber doch seine Bedenken und trägt schließlich der ausgezeichneten uralten Bezeugung Rechnung,

[1] H. e. IV, 24, 1: ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις. Vgl. *Theophilus*, Ad Autol. II, 28 und Offb 12, 3.

[2] Vgl. Bauer, Der Apostolos der Syrer 70 ff.

[3] Catech. IV, 36 fehlt die Offb unter den aufgezählten neutestamentlichen Büchern.

[4] Vgl. *Eusebius*, H. e. VII, 25, 2 ff.

[5] *Eusebius*, H. e. III, 28, 2. Vgl. *Bludau* (oben S. 256 A. 3) 40 ff.

[6] *Bludau*, ebd. 220 ff.

[7] Bei *Eusebius*, H. e. VII, 25, 1 ff.

[8] H. e. III, 25, 4, wo es von den νόθοι heißt: ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη· ἥν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσιν τοῖς ὁμολογουμένοις.

wenn[1] er die Aufzählung der Homologumena mit den Worten schließt: Ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, ... καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις.

Die *Entstehungszeit* der Offb festzustellen, ermöglicht eine sehr bestimmte Angabe von Irenäus. Sie lautet: Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς[2]. Danach ist sie zwischen die Jahre 93 und 96 zu setzen, und zwar in die Zeit der Verbannung auf die Insel Patmos. Gewiß ist Offb 1, 9 nicht ausdrücklich von einer Verbannung die Rede. Aber einerseits ist es doch eine gar zu empfindsame Erklärung, Johannes wolle nur sagen, er habe sich „auf das einsame Eiland" begeben, um die Offenbarungen „entgegenzunehmen"; anderseits ist der Ausdruck Offb 1, 9 zu allgemein und die Angabe des Irenäus zu bestimmt, als daß man das Recht hätte, sie aus 1, 9 geschöpft sein zu lassen und von „Pseudozeugnissen" zu reden[3]. Gewisse Angaben der Offb bestätigen das Irenäuszeugnis. Denn der Verfasser hat nach Prophetenart in das Zukunftsbild auch Züge aus der Zeitgeschichte aufgenommen. Der Untergang Jerusalems, der mit eschatologischen Zügen verbunden erscheint, ist der Spiegel der weiteren Strafgerichte, die das ungläubige Judentum treffen werden, nachdem es durch die bisherigen Heimsuchungen nicht gebessert worden ist[4]. Auch verfolgt es die Kirche, wodurch wir an die Zeit seiner Wiedererstarkung, die der Entstehung des Jo vorausging, erinnert werden[5]. Die prophetische Schilderung der Verfolgungen durch die Heidenwelt finden am besten in der Zeit Domitians, nicht aber schon unter Nero, ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund. Insbesondere gilt dies, wenn man an den lebhaften Betrieb des Kaiserkultes unter Domitian denkt und 13, 1 ff.; 14, 9; 20, 4 damit in Zusammenhang bringt. Gerade die Schreiben an die sieben

[1] H. e. III, 25, 2. Vgl. unten S. 341.

[2] Adv. haer. V, 30, 3; bei *Eusebius*, H. e. V, 8, 6.

[3] So *Jülicher-Fascher*, Einleitung[7] 257 f. Die Angabe des *Muratorischen Fragmentes* (Zeile 47—50): Cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens praecessoris [wörtlich: prodecessuris] sui Iohannis ordinem, non nisi nominatim septem ecclesiis scribat etc., ist zwar nicht ganz klar, soll aber jedenfalls nicht besagen, daß die Offb vor den paulinischen Briefen geschrieben sei. Johannes ist nur in der Apostelwürde Vorgänger des hl. Paulus. Vgl. *Jacquier*, Le NT I 203. Auch andere Spuren für eine frühere Abfassungszeit sind nicht entscheidend. Vgl. *Allo*, Saint Jean. L'apocalypse S. CCIV ff.

[4] Insbesondere beweist 11, 1 ff. nicht, daß Jerusalem und sein Tempel noch bestand. Die Redeweise ist hier bildlich. Vgl. *Belser*, Einleitung[2] 365. 377.

[5] Vgl. oben S. 254.

Gemeinden am Anfang des Buches erklären sich am besten aus der späteren Zeit gegen Ende des Jahrhunderts.

Die Evangelien haben uns ein Bild Jesu, wie er einst auf Erden lebte, wirkte, litt und starb und verherrlicht wurde, entworfen. Die Apg und die Briefe haben uns einen Blick in die erste Entwicklung der Kirche tun lassen und sie in ihren Leiden, aber auch in ihren Siegen gezeigt; sie haben uns ein Bild von ihren Verfolgungen, aber auch von ihrem Wachstum nach außen und innen entworfen. Die Offb endlich enthüllt nach der Art der Propheten, indem sie von ihrer Zeit ausgeht und sich in ergreifenden, mit sittlichem Ernst und strenger Unparteilichkeit gepaarten Worten direkt an die sieben Gemeinden von Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea mit ihren Mahnungen wendet, die Zukunft der Kirche in den Grundzügen bis zum Ende der Zeiten. Und mit ihrem Siegesbewußtsein will sie die Leser stärken und „Martyrergeist" wecken[1].

Das Verständnis der Apokalypse hat im Laufe der Zeiten mannigfaltige, oft recht seltsame Formen angenommen[2]. Schon in der ältesten Zeit hat man die Weissagungen im wesentlichen eschatologisch verstanden, d. h. auf die Endzeit sich beziehend, wobei vielfach der Chiliasmus eine Rolle spielte[3]. Auch in neuerer Zeit wird diese *eschatologische Deutung* wiederholt angenommen. Demgegenüber will die *kirchengeschichtliche Deutung* die einzelnen Perioden der kirchlichen Entwicklung bis zum Weltenende vorhergesagt sein lassen. Im Mittelalter war von Bedeutung die Auffassung des Abtes Joachim von Floris († 1202), der im fünften von den sieben Zeitaltern, in dem er selbst lebte, die Züchtigung der entarteten Christenheit unter dem Bilde des Kampfes gegen Babylon erblickte und für die Zukunft durch das beschauliche Mönchtum das Heil erwartete. Bis ins einzelne durchgeführt wurde diese geschichtliche Ausdeutung von Nikolaus von Lyra († 1340), und Bartholomäus Holzhauser († 1658) berechnete genau das Erscheinen des Antichristes. Auch auf protestantischer Seite fand diese Auffassung großen Anklang, da sie es ihr ermög-

[1] Auch die Weissagung vom tausendjährigen Reich steht unter dem Gesichtspunkt des besonderen Martyrerlohnes. Vgl. *Wikenhauser*, Der Sinn der Apk 9. 25 ff.; ders., Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Jo-Apk, in: Römische Quartalschrift 1932, 13—25.

[2] Vgl. *Bousset*, Die Offenbarung Johannis[6] 49 ff.; *Allo*, Saint Jean. L'apocalypse S. CCXVI ff.

[3] Vgl. oben S. 323.

lichte, im Papsttum den Antichrist zu erblicken. Gegen solche Phantastereien erhob sich naturgemäß bald auch Widerspruch, und man schränkte das kirchengeschichtliche Moment auf die ersten Jahrhunderte der Kirche ein, in denen der Kampf gegen das ungläubige Judentum und die heidnische Weltmacht geschildert sei. Schon mit Kaiser Konstantin soll das tausendjährige Reich begonnen sein (Alcazar S. J. † 1619, ähnlich auch Bossuet † 1704). Noch weiter zurück geht die neuerdings beliebte *zeitgeschichtliche Deutung*, die den Seher unter apokalyptischen Bildern die Verhältnisse seiner eigenen Zeit schildern läßt. Aus dieser Grundauffassung heraus sind auch die Teilungshypothesen zu verstehen[1], die die einzelnen Visionen aus verschiedenen Jahrzehnten, teils aus der Zeit eines Nero, teils aus den folgenden Jahrzehnten erklären wollen.

In allen diesen Auffassungen steckt ein richtiger Kern. Der Seher geht tatsächlich von zeitgeschichtlichen Verhältnissen aus; aber er bleibt bei ihnen nicht stehen[2]. In der römischen Weltmacht erblickt er ein Symbol der antichristlichen Mächte, gegen die die Kirche bis zum Ende der Tage zu kämpfen hat. Seit dem Erscheinen des Messias, des „Lammes", sind der Teufel und seine irdischen Helfer grundsätzlich bereits besiegt, aber die Kämpfe gehen bis zum Ende der Welt fort. Es liegen in den aufeinanderfolgenden Visionen keine Abbilder der einzelnen Perioden der Geschichte vor, sondern als Grundgedanke steht, immer unter neuen Gesichtspunkten, die bis zur Parusie fortdauernde, definitive Überwindung des bösen Prinzips durch das gute, göttliche im Vordergrund der gesamten Zeit bis zum Ende. So ist der eschatologische Gedanke in der Apokalypse der entscheidende, aber die Zeit, in der das Drama sich abspielt, hat mit der Schlachtung und Verherrlichung des „Lammes" in der Auferstehung schon begonnen. Bei ihrem Leitgedanken vom Siege des Gottesreiches kann die Geheime Offenbarung trotz aller Schwierigkeit der Einzeldeutung für alle Zeiten, besonders aber für die Leiden und Verfolgungen, ein *Buch des Trostes* sein.

---

[1] Vgl. oben S. 321 A. 2.

[2] Sehr stark zurückgedrängt wird die Zeitgeschichte neuerdings von *Lohmeyer* und *Sickenberger*, Die Johannesapokalypse und Rom, in: BZ 17 (1926) 270—282. Vgl. dazu *Wikenhauser* 16 ff.; *L. Brun*, Die römischen Kaiser in der Apokalypse, in: ZntW 26 (1927) 128—151.

Dritter Teil.

Geschichte des neutestamentlichen Kanons.

Zur Literatur vgl. *Zahn*, GK (s. oben S. 28); *ders.*, Grundriß der Geschichte des ntl Kanons², Leipzig 1904 (hier auch die wichtigsten Texte zur ältesten Kanongeschichte. Diese sind am besten gesammelt bei *E. Preuschen*, Analecta II² [Zur Kanongeschichte], Tübingen 1910); *J. Leipoldt*, Geschichte des ntl Kanons I (Die Entstehung) Leipzig 1907; II (Mittelalter und Neuzeit) 1908 (Sein Maßstab für die kanonische Geltung ist nach I S. V: „Es ist meine feste Überzeugung: Der Grundsatz Luthers ‚Heilige Schrift ist, was Christum treibt' muß den Ausgangspunkt bilden bei allen Forschungen und Urteilen über die Schrift. Dieser Grundsatz, und er allein, wird ebenso den Forderungen evangelischen Christentums, wie den Tatsachen der Vergangenheit gerecht"); *J. Bestmann*, Zur Geschichte des ntl Kanons, Gütersloh 1922; *W. S. Reilly*, Le canon du NT et le critère de la canonicité, in: Rev. biblique 30 (1921) 195—205; *E. Jacquier*, Le NT dans l'église chrétienne I (Paris 1911); *ders.*, La parole de Dieu, Paris 1929, 15—97; *Dausch*, Der Kanon des NT⁴, in: Bibl. Zeifragen I, 5, Münster i. W. 1921; *Holtzmann*, Die Entstehung des NT, Halle 1904 (H. ist typisch für die Auffassung des liberalen Protestantismus: Die Kanonbildung ist eine religionsgeschichtlich notwendige Tatsache; auf einem gewissen Höhepunkte der Entwicklung verlange die religiöse Gemeinschaft einen Kanon von absoluter Heiligkeit, nachdem der Enthusiasmus der ersten Zeiten geschwunden ist. Taktgefühl soll die Kirche allerdings bei der Auswahl der Schriften bewiesen haben). In ähnlichem Sinne geschrieben sind: *Lietzmann*, Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift? Tübingen 1907; *Harnack*, Das NT um das Jahr 200, Freiburg 1889 (gegen Zahn); *ders.*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ (Tübingen 1909) 372—399; *ders.*, Die Entstehung des NT und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, in: Beiträge zur Einleitung in das NT VI, Leipzig 1914; *ders.*, Die ältesten Evangelienprologe und die Bildung des NT, in: Sitzungsberichte d. preuß. Ak. d. Wiss. 1928, 336 ff.; *Jülicher-Fascher*, Einleitung⁷ 450—558.

§ 44. Vorgeschichte und Entwicklung des Kanons.

Christus und die Apostel haben sehr oft von atl *kanonischen* Büchern Gebrauch gemacht, um dadurch ihren eigenen Lehrvortrag zu unterstützen. Dieses Verfahren ruht auf der Voraussetzung, daß diese „heiligen Bücher" untrügliche Quellen der Wahrheit, ja Gottes Wort seien. Wie hätten sie anders als entscheidende Autorität angerufen werden können? Wiederholt wird ihnen auch ausdrücklich ein *inspirierter Charakter* zuerkannt[1].

[1] Vgl. die zahlreichen Hinweise auf die Notwendigkeit der Erfüllung von untrüglichen Prophetenworten. Ferner Röm 1, 2 (ἐν γραφαῖς ἁγίαις); 15, 4; 2 Tim 3, 16 (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος); Hebr 1, 1; 3, 7 (λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) und

Diese Wertschätzung des AT übernahm die junge Kirche natürlich und betrachtete das Buch als seine Heilige Schrift[1]. Daneben stand aber als entscheidende Autorität „der Herr" oder „das Evangelium". Mit einem Herrenwort war jede Streitfrage erledigt (vgl. 1 Kor 7, 10). Doch auch die Apostel waren autorisierte Träger des Gottesgeistes. Gewiß besaßen alle Christen übernatürlichen Geist und waren dadurch aus der übrigen Menschheit hervorgehoben; aber das apostolische Charisma überragte doch in besonderem Maße diese allgemeine Ausstattung mit dem Geiste. Dessen waren sich die Apostel auch durchaus bewußt. Paulus z. B. beruft sich wiederholt darauf und weiß seine apostolische Autorität zu verteidigen[2].

In nachapostolischer Zeit wuchs naturgemäß die Autorität der Apostel immer mehr. Ihre Wertschätzung, wie sie z. B. schon Apg 6, 2; Offb 21, 14; 2 Petr 3, 2 zutage tritt, übertrug sich, namentlich nach ihrem Tode, auf ihre Schriften. Ohne daß man in der ersten Zeit überhaupt darüber nachdachte, und ohne daß man sich bewußt war, einen Unterschied zwischen dem Buch und seinem Inhalt zu machen[3], galten die apostolischen Schriften als eine Lehrautorität ersten Ranges. Man machte von ihnen ausgiebig Gebrauch, wie die Geschichte der einzelnen ntl Schriften gezeigt hat. Dabei war man gar nicht ängstlich, den Wortlaut nach Belieben frei zu gestalten. Doch ist es unrichtig, daraus zu schließen, daß man den Text eben nicht heiliggehalten habe. Man denke doch daran, wie auch das AT von den ntl Hagiographen und den nachapostolischen Schriftstellern häufig sehr frei verwertet wird, und wie auch in späterer Zeit die Zitierweise oft recht ungenau ist. Auch die Textgeschichte beweist, daß man gerade im zweiten Jahrhundert am Buchstaben nicht klebte. Trotzdem bestand größte Ehrfurcht vor apostolischen Schriften. Darüber

10, 15 (μαρτυρεῖ . . . τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον); Apg 1, 16; Mt 22, 43; 2 Petr 1, 20 f.: πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται· οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.

[1] Vgl. *Harnack*, Über das Alter der Bezeichnung „die Bücher" („die Bibel") für die hl. Schriften in der Kirche, in: Zentralblatt für Bibliothekswesen 45 (1928) 337—342.

[2] Vgl. Gal 1, 8 ff. 12; 1 Kor 2, 10. 13 (ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος); 7, 25. 40; 14, 37. Vgl. auch die Aussprüche über das Wirken des Heiligen Geistes in den Aposteln: Jo 14, 16. 17. 26; 16, 12 ff.; Lk 10, 16.

[3] Noch *Hegesipp* (bei *Eusebius*, H. e. IV, 22, 3) sagt ganz unbefangen: Οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος. Mit κύριος meint er offenbar die Evangelien.

hinaus gibt es aber eine Reihe von Einzelzeugnissen, die sie bereits nahe an das AT heranrücken.

So spricht schon 2 Petr 3, 15. 16 von der dem Bruder Paulus verliehenen Weisheit und vergleicht seine Briefe mit den „übrigen Schriften“ (τὰς λοιπὰς γραφάς). Die *Didache*[1] führt nach Mt 22, 37 ff. und Mk 12, 30 f. in Verbindung mit atl Worten[2] Gebote an und nennt sie den „Weg des Lebens“; weiter stellt sie neben die Propheten die Apostel, die man wie den Herrn selbst aufnehmen solle[3], und führt das „Evangelium“[4] auf den Herrn zurück: ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, woran sich die Mitteilung des Vaterunsers schließt[5]. Der *Barnabasbrief*[6] sieht in den Aposteln die Verkündiger des „Evangeliums“ und führt in der Art, wie er atl Zitate oft einleitet, mit der Formel ὡς γέγραπται die Worte an[7]: πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί (Mt 22, 14). Und die Worte des *Klemens Romanus*[8] über den ersten Korintherbrief des hl. Paulus: Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν beziehen sich nicht auf eine allgemeine Ausgießung des Geistes über die Kirche. Daran hindert die Stellung, die Klemens den Aposteln zuerkennt[9]. Ebenfalls bemerkt *Polykarp* über den Apostel Paulus, vor dem er eine ganz besondere Hochachtung hat[10]: Οὔτε γὰρ ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου, ὃς . . . ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς[11], εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν. Ja an einer Stelle zählt er ein Pauluswort (Eph 4, 26) geradezu zur scriptura[12]. *Ignatius* stellt sein eigenes Ansehen tief unter das

---

1 1, 2. 2 Vgl. *Funk*, Patr. ap. I² 3. 3 11, 3 ff.; 13, 1 ff.

4 Der Ausdruck εὐαγγέλιον bedeutet in der Didache keineswegs nur ein mündlich überliefertes Evangelium; denn der Ausdruck ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (15, 3. 4) weist auf den Besitz eines schriftlichen „Evangeliums“ hin; ebenso die Verbindung von ntl mit atl Zitaten, und das wörtlich genaue Zitat Mt 7, 6 in 9, 5. Vgl. oben 176 f. Das anerkennt auch *Harnack*, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910, 226 f.

5 8, 2; vgl. 15, 4. 6 5, 9; 8, 3. 7 4, 14.

8 Ad Cor. 47, 1—3.

9 Vgl. Ad Cor. 42, 1. 3; 44, 1 über die Apostel als die von Christus eingesetzten Lehrer des Evangeliums.

10 Ad Phil. 3, 2.

11 Vielleicht faßt Polykarp die nach Mazedonien gerichteten Briefe (Phil und Thess) in einer Gruppe zusammen. Vgl. oben S. 151 A. 1.

12 12, 1 (nur lateinisch erhalten). Vgl. *J. Schmid*, Der Eph 31 f.

der Apostel, besonders des Petrus und Paulus[1]. Er „flieht" zum „Evangelium" und zu den Aposteln als seinen letzten und höchsten Autoritäten. Daß er dabei an *Schriftwerke* gedacht hat, kann daraus geschlossen werden, daß er fortfährt: καὶ τοὺς προφήτας ἀγαπῶμεν[2]. Er anerkennt die Beweiskraft des „Evangeliums" durch seine Berufung darauf, wenngleich er für seine eigene Glaubensüberzeugung keines schriftlichen Dokumentes bedarf[3]. Der sogenannte *zweite Klemensbrief* zitiert Mt 9, 13 mit den Worten: καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει[4]; und 8, 5 heißt es: λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Allerdings ist es nicht ganz sicher, ob hier Lk 16, 10—12 teilweise etwas frei zitiert wird[5], oder ob der Verfasser ein apokryphes Wort mit dem biblischen Zitate verbindet. Gewiß legt *Papias*[6] auf die mündliche Überlieferung den entscheidenden Wert. Aber er denkt gar nicht daran, ihr gegenüber die heiligen Bücher — weder das AT noch die „Herrenworte" — herabzusetzen, er will sie nur vor gnostischer Mißdeutung schützen.

Der apologetische und polemische Charakter der Schriften des *Justinus*, besonders der beabsichtigte Nachweis von der Erfüllung der messianischen Weissagungen, bringt es mit sich, daß die Autorität der atl Bücher, hauptsächlich die der Propheten, nachdrücklichst in den Vordergrund gerückt wird. Aber daraus darf nicht gefolgert werden, daß Justinus den ihm bekannten ntl Schriften, vor allem den Evv, ein solches Ansehen nicht zuerkannt hätte. Dem Juden Tryphon gegenüber[7] bemerkt er gelegentlich, daß dem Apostel Johannes eine „Offenbarung" zuteil geworden sei. Auch glaubte er an eine noch fortdauernde Wirksamkeit des πνεῦμα προφητικόν[8] und gibt damit wenigstens noch die Möglichkeit der Entstehung auch von übernatürlich erleuchteten Schriften zu. Wichtiger ist aber, daß er durch die Art, wie

[1] Vgl. Ad Ephes. 12, 2; ad Rom. 4, 3; *Zahn*, GK I, 2, 808 f.

[2] Ad Philad. 5, 1. 2; vgl. ad Smyrn. 5, 1.

[3] Ad Philad. 8, 2: Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται. Und wenn man auch ἐν τοῖς ἀρχείοις auf das Alte Testament bezieht, so ist diesem doch das εὐαγγέλιον gleichgestellt. Daß es sich aber um das *schriftliche* Evangelium handelt, zeigt das γέγραπται. Es verdient wohl die Übersetzung von *Zahn* (GK I, 2, 846) den Vorzug: „Wenn ich es nicht in den Urkunden finde, nämlich im Evangelium." Vgl. *M. Rackel*, Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien, in: Freiburger theolog. Studien 14 (Freiburg 1914) 296 ff.

[4] 2, 4. [5] So *Funk*, Patr. ap. I² 194.

[6] Vgl. oben S. 180 f. [7] Dial. 81.

[8] Apol. I, 6. 13. 23.

er die Evv verwertet, erkennen läßt, daß er sie mit den Prophetenschriften gleichstellt. In diesem Bewußtsein verweist er den Tryphon, mit dem er sich sonst in seinen Beweisführungen auf die gemeinsame atl Basis stellt, im Dialog auch einmal mit καὶ γέγραπται auf Mt 17, 11. 12 als auf eine entscheidende Autorität[1]. Und Worte des „Erlösers" (Mt 23, 13. 16. 23. 27; Lk 19, 46), die Tryphon aus der Lektüre von Evv kennen gelernt hat, verknüpft Justinus mit prophetischen Aussprüchen[2]. Auch hält er den Brauch in der Gemeinde für berechtigt, die „Denkwürdigkeiten der Apostel", d. i. die „Evangelien", neben die so hochgeschätzten prophetischen Schriften zu stellen und bei dem sonntäglichen Gottesdienste vorzulesen[3]. In besonders unverkennbarer Weise tritt uns die Gleichstellung des NT mit dem AT Apol. I, 33 entgegen. Daselbst zitiert Justinus zum Beweise der Geburt Jesu aus der Jungfrau den Bericht Lk 1, 31 f., bietet das Prophetenwort darüber aber nicht nach Is 7, 14, sondern nach Mt 1, 23, und fährt dann fort: ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαΐου τοῦ προδεδηλωμένου τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτο γενησόμενον, ὡς προεμηνύομεν, ἔφη. Es tritt somit die Weissagung als zweite (καί) Autorität zur ersten, der evangelischen Erzählung, hinzu.

In solchen Ausführungen muß man in der Tat schon mehr als eine „Keimzelle" des ntl Kanons erblicken. Es versteht sich von selbst, daß das *Bewußtsein* von einer vollen kanonischen Geltung neben dem AT sich allmählich entwickeln mußte. Und wenn etwa der Christ Speratus[4] bei seinem Verhör vor dem Prokonsul i. J. 180 erklärt, er habe: Libri et epistulae Pauli viri iusti, so muß man bedenken, daß hier ein Christ zu Heiden spricht. Immerhin wäre es ja denkbar, daß ihm ein gewisser Unterschied zwischen den „Büchern" (AT und Evv) und den Paulusbriefen galt, daß er die letzteren nicht „als *absolut* gleichwertig" betrachtet habe[5]. Allmählich verschwand jede Unsicherheit. So nennt *Theophilus von Antiochien*[6] die Verfasser der „heiligen Schriften" πάντες οἱ πνευματοφόροι und zählt zu diesen besonders Johannes, ferner

[1] 49, 6. Vgl. auch *Zahn*, GK I, 2, 483. 469 f.
[2] Dial. 18.
[3] Apol. I, 67. Vgl. oben S. 179.
[4] Passio sanctorum Scilitanorum n. 12 (*Rauschen*, Floril. patrist. III 105).
[5] So *Harnack* (oben S. 328 A. 1).
[6] Ad Autol. II, 22.

zitiert er atl und ntl Stellen mit der Formel διδάσκει ἡμᾶς ὁ ἅγιος λόγος und bezeichnet Röm 7, 7 f. als ὁ θεῖος λόγος[1]. Dem *Irenäus* ist es „derselbe Geist", der in den Propheten und in den Aposteln redet, und zwar auch in ihren Schriften[2]: Evangelium quod tunc praeconaverunt postea per Dei voluntatem in *scripturis* nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. *Tertullian*[3] und *Klemens von Alexandrien*[4] stellen das AT und NT auf eine Stufe.

Es fragt sich nun, unter welcher Voraussetzung sich eine förmliche *Sammlung* von Schriften neben der des AT herausbilden konnte, m. a. W. wie ein abgegrenzter *Kanon*[5] entstand.

Die Sitte der Juden, beim Gottesdienste Abschnitte aus dem Gesetze und den Propheten vorzulesen, haben Christus und die Apostel aufgenommen und in die ersten christlichen Gemeinden verpflanzt[6]. So erklärt sich die Bekanntschaft mit atl Büchern, die auch bei überwiegend heidenchristlichem Leserkreise von den ntl Schriftstellern nicht selten vorausgesetzt werden. Bei der hohen Autorität, die apostolische Schriften von Anfang an besaßen, lag es natürlich nahe, daß auch sie in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen wurden Unter Umständen ist das schon

---

[1] Ad Autol. III, 13. 14.

[2] Adv. haer. III, 21. Vgl. *Hoh*, Die Lehre des hl. Irenäus über das NT 60ff. 130ff.

[3] Adv. Marc. IV, 1. 5; De praescr. 36. 37 f.

[4] Vgl. *Dausch*, Der neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg 1894, 47 ff.

[5] Die Bedeutung κανών = Maßstab, und figürlich Regel bei Klassikern, = Regel, Maß im NT (Gal 6, 16; 2 Kor 10, 13. 15. 16) ist im kirchlichen Sprachgebrauche zunächst beibehalten worden. *Chrysostomus* (In Phil 3, 16) bestimmt den Begriff κανών dahin: οὔτε πρόθεσιν οὔτε ἀφαίρεσιν δέχεται. *Origenes* (De princ. IV, 9) will für die Erklärung der inspirierten Schriften als Maßstab den „Kanon" τῆς 'I. Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας. *Chrysostomus* (Hom. 58, 3 in Gn) bringt zum κανὼν θείας γραφῆς die οἰκείους λογισμούς in Gegensatz. Als *Bezeichnung für die Sammlung der inspirierten Bücher* findet sich das Wort Kanon erst seit dem 4. Jahrhundert. Bei den Griechen braucht u. a. *Athanasius* das Wort κανονιζόμενα als Gegensatz zu ἀπόκρυφα (Epist. fest. 38; bei *Zahn*, Grundriß² 87, Zeile 14), und vom Hirten des Hermas sagt er (De syn. Nic. 18): μὴ ὂν ἐκ τοῦ κανόνος. Ebenso erklärt der Kanon 59 des Konzils von Laodizea (*Zahn*, GK II, 1, 202): τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης (sc. βιβλία). In der lateinischen Kirche brauchen den Begriff häufig *Priscillian*, *Rufin* (in seiner Übersetzung des Origenes), ferner der sog. *Canon Mommsenianus* (vgl. unten S. 342; *Zahn*, Grundriß² 83: libri canonici). *Augustin* (Ep. 82, 3) schreibt: solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur. Während in der griechischen Kirche das offizielle *Verzeichnis* der hl. Schriften Kanon heißt, haben die Lateiner den Ausdruck auch auf die Heilige Schrift selbst übertragen. Vgl. die ausführliche Erörterung des Begriffes bei *Zahn*, Grundriß² 1—11.

[6] Vgl. Lk 4, 16; Apg 13, 15. 27; 15, 21; 2 Kor 3, 15; 1 Tim 4, 13.

von Paulus selbst verlangt worden. So schreibt er 1 Thess 5, 27, daß der Brief „allen Brüdern“ vorgelesen werden sollte. „Und wenn der Brief“, so der Auftrag Kol 4, 16, „bei euch vorgelesen ist, so sorget, daß er auch in der Gemeinde von Laodizea vorgelesen werde, und den aus Laodizea leset auch ihr!“ Wenn Paulus seine Briefe im allgemeinen auch für ganz bestimmte Einzelbedürfnisse schreibt, so zeigen doch Worte wie 1 Kor 1, 2 (σὺν πᾶσιν . . . ἐν παντὶ τόπῳ)[1] und Röm 16, 25—27 (εἰς πάντα τὰ ἔθνη), daß er universal denkt. Die Leser mußten empfinden, daß das Gesagte auch andre anging. Eine direkte Mahnung, die Briefe des „seligen Paulus“ zu lesen, legt *Klemens Romanus* den Korinthern ans Herz[2], und *Polykarp* schreibt den Philippern[3]: ὃς (Παῦλος) καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν. Daß dies aber keine unwirksamen Ermahnungen geblieben sind, dürfen wir daraus entnehmen, wie die apostolischen Väter von paulinischen und anderen ntl Schriften Gebrauch machen. Sie setzen eine solche Vertrautheit bei ihren Lesern voraus, daß sie aus privater Lektüre allein nicht erklärt werden kann. Darum muß es schon eine hergebrachte Sitte gewesen sein, die *Justinus* von den sonntäglichen Vorlesungen berichtet[4]: Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ . . . καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ.

Die ersten Spuren, daß Gemeinden *in den Besitz mehrerer apostolischer Schriften kamen*, finden wir in der bekannten Aufforderung an die Kolosser (4, 16) zum Austausch mit den Laodizenern und in den Worten 2 Petr 3, 16: ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς λαλῶν (scil. Παῦλος), woraus auf eine Sammlung paulinischer Briefe geschlossen werden darf. Das Gleiche muß man aus Polykarp und Ignatius[5] schließen, die gewiß schon alle Paulusbriefe gesammelt vor sich hatten[6]. Auch der Ausdruck bei Klemens von Rom[7]: ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου deutet wohl auf eine Briefsamm-

[1] Vgl. dazu *Lietzmann*, Zwei Notizen zu Paulus, in: Sitzungsberichte der preuß. Ak. d. Wiss. 1930, 151 f. Weder 1 Kor 1, 2 noch Röm 16, 25—27 braucht man einem Redaktor der Briefsammlung zuzuschreiben.

[2] Ad Cor. 47, 1.

[3] 3, 2.

[4] Apol. I, 67, 3. 4.

[5] Vgl. *Ignatius*, Ad Ephes. 12, 2: ὃς (scil. Παῦλος) ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

[6] Vgl. *Harnack*, Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die andern vorkonstantinischen Briefsammlungen, Leipzig 1926.

[7] Den Wortlaut s. oben S. 329.

lung hin, in der die Korintherbriefe, ebenso wie nach dem Muratorischen Fragmente (Zeile 42), an der Spitze standen[1]. Solche Sammlungen mußten förmlich dazu drängen, sie mit den schnell sich verbreitenden Evangelien zusammen den atl Schriften an die Seite zu stellen. Eine scharfe und allgemein anerkannte gleichmäßige Abgrenzung war damit zunächst noch nicht gegeben.

Wie so häufig in der Kirchengeschichte, förderte der Kampf gegen die Häresie die schärfere Bestimmung. Vor allem ist hier *Marcion* zu nennen, der nach 140 in Rom den Kampf gegen das AT entfachte und an seine Stelle einen festumrissenen Kanon setzte, nämlich das (von den angeblichen judaistischen Verfälschungen gereinigte) Lk und ein (ebenso gesäubertes) Corpus Paulinum von 10 Briefen (ohne die Past)[2]. Namentlich Harnack[3] hat nun mit großem Nachdruck behauptet, daß Marcion durch diese Tat der eigentliche Schöpfer des ntl Kanons geworden sei, und daß erst im Kampfe gegen ihn die Kirche ihren Kanon geschaffen habe. In Wirklichkeit muß aber auch Harnack zugeben, daß die vier Evv, die Marcion bei seiner Ankunft in Rom vorfand, eine Autorität besaßen, „die einer absoluten sehr nahe kam", und daß auch die apostolischen Briefe in höchstem Ansehen standen. Sein Kanon ist darum doch im wesentlichen ein Gegenkanon, und was seine Besonderheit ausmacht, ist seine Reduktion der Schriften und ihre scharfe Abgrenzung, wodurch etwas Neues, Ausschließliches an die Stelle des AT gesetzt ist. Wenn die Kirche nunmehr genötigt war, auch ihrerseits auf genauere Abgrenzung zu dringen, so hat sie „sich doch nicht auf einen neuen Weg in der Kanonsbildung drängen lassen[4]". Immerhin hat Marcions Vorstoß einen erheblichen Einfluß ausgeübt, wie ja auch die Textgeschichte[5] und die weite Verbreitung der marcionitischen Prologe[6] zu den paulinischen Briefen beweist.

Die leitenden Gesichtspunkte bei der Kanonbildung, die nunmehr schärfer und bewußter wurden, sind folgende:

[1] So u. a. *Hartke*, Die Sammlung und die ältesten Ausgaben der Paulusbriefe, Dissert. Bonn 1917. Vgl. *Knopf*, Die apostolischen Väter (Handbuch zum NT. Ergänzungsband), Tübingen 1920, 123.

[2] Über die sonderbare Ansicht von *Couchoud* (Premiers écrits du Christianisme, Paris 1930), daß Marcions Paulusausgabe den ursprünglichen Paulustext darstellt, während der geläufige Text nachmarcionitisch sei, vgl. *Lagrange*, Saint Paul ou Marcion, in: Rev. bibl. 41 (1932) 5—30.

[3] Vgl. besonders Marcion² 34. 72 ff.; Sitzungsberichte 1928, 339 f.

[4] *Jülicher-Fascher*, Einleitung⁷ 498.

[5] Vgl. oben S. 49.

[6] Vgl. oben S. 12.

Solange es in den Gemeinden außer Zweifel stand, daß ihre Schriften von den apostolischen Lehrern herrührten, kam ihnen sicher das gleiche Ansehen wie der mündlichen Predigt der Lehrer zu. Zu dem Merkmale des *apostolischen Ursprunges* einer Schrift — wie sehr dies anerkannt wurde[1], erhellt auch aus der Tatsache, daß Häretiker ihren apokryphen Machwerken mit Vorliebe den Namen eines Apostels gaben[2], und daß bei Mk und Lk gern auf deren Lehrer Petrus und Paulus verwiesen wurde — trat noch ein anderes. Da die stete mündliche Überlieferung schon einen *Besitzstand der Wahrheit*[3] gesichert hatte, mußte dieser zu einem Maßstab werden, um in Fällen, wo Zweifel hinsichtlich des Charakters eines Buches angeregt wurden, zu entscheiden. Zu einer solchen Entscheidung aber bedurfte es einer dazu berufenen *Autorität.* Mit ihr waren aber der Regel nach die Bischöfe als die bestellten Lehrer in den Gemeinden ausgestattet. Entscheidend ihre Stimme zu erheben, hatten sie wie zu allen Zeiten in der Kirchengeschichte dann Veranlassung, wenn andere Anschauungen sich einzudrängen suchten oder von Irrlehrern vertreten wurden. Außer dem Vorstoß von Marcion wirkte hier die Tatsache, daß die apokryphen Schriften sich mehrten und die Häresie sie sich dienstbar zu machen suchte, daß insbesondere der Montanismus die allgemeine Geistesbegabung behauptete.

Im Laufe der Zeit konnte leicht bei einzelnen Büchern die sichere Kenntnis von dem apostolischen Ursprunge verwischt oder in Frage gezogen werden. Dies gilt namentlich bei jenen Briefen, die an einen Leserkreis gerichtet waren, der in seinem geschlossenen Bestande ein Ende gefunden hatte. Das war aber vor allem bei den judenchristlichen Gemeinden der Fall, für die der Jak[4], Hebr[5] und Jud[6] geschrieben wurden. Daraus erklärt

[1] Vgl. *Tertullian,* Adv. Marc. IV, 2: Evangelicum instrumentum apostolos auctores habere. [2] Vgl. *Eusebius,* H. e. III, 25, 6.

[3] Darauf ruht *Tertullians* Beweisverfahren in seiner Schrift De praescriptione. Vgl. Adv. Marc. IV, 2. 5 über die stete Tradition bis zu den Aposteln als Bürgschaft der Wahrheit. Ferner siehe den Bericht des Eusebius (H. e. V, 20, 4 ff.) über den Brief des *Irenäus* an Florinus, dessen Lehren „nicht mit der Kirche" übereinstimmten (ταῦτα τὰ δόγματα ἀσυμφωνά ἐστιν τῇ ἐκκλησίᾳ) und nicht von den „Ältesten", die noch Jünger der Apostel waren, überliefert worden sind. Besonders eindringlich erinnert Irenäus seinen Freund an den Unterricht, den beide von Polykarp, der den Johannes und andere Augenzeugen der Taten des Herrn gesehen hatte, empfangen haben: Πολύκαρπος ἀπήγγελλεν πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς. „Dies habe ich auch damals infolge der mir zuteil gewordenen Barmherzigkeit Gottes eifrig gehört und nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen bewahrt, und immer führe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder vor."

[4] Vgl. oben S. 282. [5] Vgl. oben S. 158 ff. [6] Vgl. oben S. 288 f.

sich auch ihre minder große Verbreitung und eine gewisse Zurückhaltung bei der Aufnahme in den Kanon mancher Kirchen. Wir wissen aus der Geschichte der Entstehung des Hebr, daß tatsächlich Zweifel hinsichtlich seines Ursprunges sich erhoben[1]. Ähnliche Bedenken konnten leicht bei dem 2 Petr entstehen[2]. Und beim 2 und 3 Jo[3] trat eine Trübung der Tradition über die Person des „Presbyter" in manchen Gemeinden ein. Diese Erwägung vermag im Zusammenhange mit den persönlichen Adressen der beiden letzteren Schreiben die Nichtaufnahme in die für die gottesdienstlichen Vorlesungen bestimmten Sammlungen zu erklären. Endlich läßt sich zuweilen, wie beim Hebr und besonders bei der Offb, die Zurückhaltung im öffentlichen Gebrauche oder in ihrer Wertschätzung daraus begreifen, daß diese Schriften von Häretikern (den Novatianern und Chiliasten) mißbraucht wurden[4].

§ 45. Die Umgrenzung des Kanons.

In nachmarcionitischer Zeit beginnen noch im zweiten Jahrhundert die Zeugnisse, die von einer bewußten Umgrenzung des ntl Kanons berichten. Hier hören wir auch Melito von Sardes ausdrücklich von einem „*Alten* Testament" sprechen[5], woraus sich als notwendige Folgerung ergibt, daß ihm auch der Begriff eines Neuen Testamentes geläufig war. Der antimarcionitische Lukasprolog[6] setzt voraus, daß die vier Evv, die Apg und die Offb zum Kanon gehörten, wobei natürlich zum mindesten die Paulusbriefe nicht fehlten. Vor allem ist hier das *Muratorische Fragment* zu nennen, das seinen Namen daher trägt, daß es von L. A. Muratori in der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand gegen Ende des 17. Jahrhunderts gefunden worden ist[7]. Der Sammelkodex, der es enthält, gehört dem 8., das Bruchstück selbst aber dem 2. Jahrhundert an. Es heißt nämlich darin (Zeile 73—77): Pastorem vero *nuperrime temporibus nostris* in urbe Roma Herma conscripsit, sedenti [in] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre

---

[1] Vgl. oben S. 159 f.
[2] Vgl. oben S. 304 f.
[3] Vgl. oben S. 316.
[4] Vgl. oben S. 160 und 323.
[5] Bei *Eusebius*, H. e. IV, 26, 13. 14: μαθεῖν τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἐβουλήθης ἀκρίβειαν, und: μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία.
[6] Vgl. oben S. 12.
[7] Veröffentlicht von *Muratori*, Antiquitates Italiae medii aevi III (Mediolani 1740) 851—854. Vgl. den Abdruck unten S. 352 ff.

eius. Da Hermas dem 2. Jahrhundert angehörte, so kann nur Pius I. (142—156 ?) der genannte römische Bischof sein. Eine genaue Fixierung der Abfassungszeit gestattet zwar das Wort nuperrime nicht, doch hindert die Bestimmung temporibus nostris viel mehr als ein Menschenalter von der Mitte des 2. Jahrhunderts abzugehen. Über den Verfasser und die Heimat des in vulgärem Latein gehaltenen Schriftstückes hat man bis jetzt nur Vermutungen aufstellen können. Wenn es nicht in Rom selbst entstanden ist, steht es der römischen Kirche wohl nahe[1].

Der Anfang des ntl Kanons fehlt. Nach einer Schlußbemerkung über Markus werden die Evv des Lukas und Johannes als 3. und 4. Ev genannt; dabei wird zugleich der Briefe des letzteren gedacht und auf den ersten unter Anführung der Anfangsworte Bezug genommen (Zeile 1—34). Darnach werden die Apg und dreizehn paulinische Briefe — der Hebr fehlt — (34—63), der Jud und noch zwei Briefe[2] und die Apokalypse des Johannes aufgeführt (68—71). Zu unserem Kanon fehlen also noch der Jak und die beiden Petrusbriefe[3].

Die Richtschnur, die für die Aufnahme in den Kanon geltend war, ist ersichtlich. Es sind im wesentlichen der apostolische Ursprung und die allgemeine Anerkennung in der katholischen Kirche. So wird der Pastor des Hermas, der zwar lesenswert ist, aber erst der nachapostolischen Zeit angehört, deshalb ausgesondert: Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas, completo numero, neque inter apostolos in finem temporum potest (77—80). Ebenso werden die unter dem Namen Pauli auftretenden Briefe an die Laodizener und Alexandriner ausgeschlossen et alia plura quae in catholicam ecclesiam recipi non potest; fel enim cum melle misceri non congruit (65—68). Und am Schlusse (81—85) werden mehrere Schriften, die der Häresie dienen sollten, verworfen. Gewisse Unsicherheiten in der Abgrenzung des Kanons bleiben. Für die Apokalypse des Petrus hat der Verfasser Sympathie. Doch

---

[1] *Chapman* (Revue bénédictine 21 [1904] 240 ff. 369 ff.; 1905, 62 ff.) wollte nachweisen, daß der Kanon aus den Hypotyposen des Klemens von Alexandrien stamme. Neuerdings wird die Autorschaft des Hippolyt wieder verteidigt, so von *Lagrange* (Revue biblique 1926, 83—88) und *Zahn*, Forschungen zur GK 10 (Leipzig 1929) 58—75. *H. Koch* (ZntW 25 [1926] 154—160) will den römischen Ursprung ganz aufgeben, während *Harnack* (ebd. 1925, 1—16; Sitzungsberichte 1928, 340 A. 2) Bedenken hegt.

[2] Vgl. oben S. 315.

[3] Vgl. oben S. 285. 298. 304.

muß er hinzufügen: quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt (72. 73). Dagegen wird den Briefen an Philemon, Titus und Timotheus, obwohl sie an Privatadressen gerichtet sind, dasselbe Ansehen wie den anderen Paulinen zuerkannt, denn: In honorem tamen ecclesiae catholicae in ordinationem ecclesiasticae disciplinae *sanctificatae* sunt (61—63).

Im wesentlichen stimmt mit dem Muratorischen Fragmente *Irenäus* überein[1]. Ihm ist das viergestaltige Evangelium[2] maßgebend, das er ebenso wie den Apostolus mit dem AT auf eine Stufe setzt[3]. Über seine Stellung zu einigen kleineren Briefen (Phm, 2 Petr, 3 Jo[4], Jud, Jak) läßt sich nichts Bestimmtes ausmachen. Sicher hat er auch den Pastor des Hermas als Heilige Schrift zitiert[5]. Auch *Tertullian* hat die wesentlich gleiche Auffassung. Neben dem evangelicum instrumentum[6] gibt es apostolica instrumenta, und beide sind ebenso scriptura divina wie das AT. Über die kleinen katholischen Briefe erfahren wir auch bei ihm nichts; den Pastor des Hermas lehnt er aber in seiner späteren Zeit entschieden ab.

Nach *Klemens von Alexandrien* gab es eine Inspiration auch für manche nicht biblische, ja für heidnische Schriften[7]. Gleichwohl sah er in dem apostolischen Ursprunge und in der kirchlichen Überlieferung Merkmale für die Wertung ntl Schriften als κυριακαὶ oder θεῖαι γραφαί oder αἱ βίβλοι αἱ ἅγιαι oder ἱερὰ γράμματα[8]. Hierzu rechnete er die vier und zwar nur unsere vier Evv, die als geschlossene Größe erscheinen und denen er kein anderes als ganz gleichwertig an die Seite setzte[9]. Sie und die paulinischen Briefe schätzte er wie das AT. Dabei trat er für die Echtheit der Pastoralbriefe und des Hebr ein[10]. Nach Eusebius hat er alle sieben katholischen Briefe gekannt und kommentiert[11], zweifellos sieht er Jud, 1 Petr, 1 und 2 Jo als kanonische Schriften an. Die Apg und Offb werden von ihm benutzt, doch nicht ausreichend scharf von

[1] Vgl. *Camerlynck,* Saint Iréné et le canon du NT, Louvain 1896.
[2] Vgl. oben S. 176.
[3] Adv. haer. II, 43, 2: Neque scriptura aliqua retulit, nec apostolus dicit, nec Dominus docuit.
[4] Vgl. oben S. 315 A. 3.
[5] Adv. haer. IV, 20, 2.
[6] Vgl. oben 335 A. 1.
[7] Vgl. *Dausch,* Der neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg 1894, 50 f.
[8] Belege zu diesen charakteristischen Benennungen bei *Dausch,* Der neutestamentl. Schriftkanon 49.
[9] Strom. III, 13, 93; vgl. III, 9, 63—66.
[10] Vgl. oben S. 170 und 159.
[11] Vgl. oben S. 285 A. 4.

ähnlichen Schriften unterschieden. Außerdem schätzte und benutzte er noch das Ägypterevangelium[1] und besonders den Barnabas-, ersten Klemensbrief und den Pastor des Hermas, ohne diese jedoch mit den vier Evv und den Paulinen auf eine Stufe zu stellen. Die Didache, die Apokalypse des Petrus und das Kerygma Petri zählte Klemens zu seinem NT.

Für *Origenes* steht die Urheberschaft des Heiligen Geistes bei den „heiligen Büchern" fest: Διόπερ τοῖς πειθομένοις μὴ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τὰς ἱερὰς βίβλους, ἀλλ' ἐξ ἐπινοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος[2]. Merkmale für die Zugehörigkeit zu den „göttlichen Schriften" sind ihm der feststehende apostolische Ursprung[3] und die allgemeine Tradition in der Kirche[4]. Wo diese letztere keine ganz allgemeine ist, aber jenes erste Merkmal für Origenes vorlag, folgt er ihm. So umfaßt denn sein Kanon die vier Evv, und nur diese[5], die Apg, alle paulinischen Briefe samt dem Hebr, die sieben katholischen Briefe und die Apokalypse des Johannes. Bei jenen Schriften, die er nicht allgemein aufgenommen wußte, nämlich Jak, Jud, 2 und 3 Jo, läßt er anderen die Annahme frei[6]. Keines der beiden Merkmale erkennt er, unter Abweichung von Klemens Alexandrinus, dem κήρυγμα Πέτρου[7] und der Apokalypse des Petrus zu. Wohl aber hat er den „Hirten" des Hermas für eine inspirierte Schrift gehalten[8] und den Barnabasbrief einen „katholischen" Brief genannt[9], ohne sie aber für völlig ebenbürtig zu halten.

In den Codex *Claromontanus* (D) ist zwischen den Phm und Hebr ein Katalog atl und ntl Bücher eingetragen[10]. Von den letzteren werden genannt: Mt, Jo, Mk, Lk, die Briefe Pauli an die

[1] Doch heißt es Strom. III, 13, 93 dem Ägypterevangelium gegenüber: ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις. — Daß die vorübergehende Zulassung des Petrusevangeliums durch *Serapion von Antiochien* um 200 (vgl. *Eusebius*, H. e. VI, 12, 2—6) nur eine Ausnahme von der Regel bedeutet, vgl. *Zahn*, Grundriß² 16 f.

[2] De princ. IV, 9. Das vierte Buch hat in der Philokalia den Titel: Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας γραφῆς κτλ.

[3] Vgl. die Bemerkungen zu Hebr, 2 Petr und 2 und 3 Jo oben S. 157, 304 und 315.

[4] Vgl. In Io t. I, 4: Τῶν τοίνυν φερομένων γραφῶν καὶ ἐν πάσαις ἐκκλησίαις θεοῦ πεπιστευμένων εἶναι θείων. Vgl. De princ. IV, 1: ἐκ τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων γραφῶν, und C. Cels. III, 45.

[5] Hom. 1 in Lc: „Die Kirche Gottes billigt nur die vier Evv."

[6] In ep. ad Rom IV, 8; in Mt t. XVII, 30.

[7] Vgl. De princ. praef. 8.

[8] Vgl. *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchl. Literatur I² 477.

[9] C. Cels. I, 63. Vgl. *Zahn*, Grundriß² 22. 43.

[10] Abgedruckt bei *Zahn*, Grundriß² 81 f. Vgl. GK II, 1, 169 ff.

Röm, 1 u. 2 Kor, Gal, Eph, 1 u. 2 Tim, Tit, Kol, Phm, ferner 1 u. 2 Petr, Jak, 1. 2. 3. Iohannis epistula, Iudae epistula, darnach: Barnabae epistula, ferner Iohannis revelatio, Actus apostolorum; endlich Pastor, Actus Pauli und Revelatio Petri. Der Zweck dieser Liste ist, die Stichenzahl der einzelnen Bücher mitzuteilen. Es fehlen aber darin der Phil, die beiden Thess, und wohl auch der Hebr[1]. Der Katalog ist, wie schon die Anordnung der Schriften zeigt, ein fremdes Stück in D und entstammt einer anderen Urkunde, deren Heimat wohl in Nordafrika oder Südgallien zu suchen wäre, wenn nicht die Möglichkeit einer Übersetzung aus dem Griechischen vorläge. Ob des Umfanges des Kanons, den dieser Katalog aufweist, wird er in den Umkreis der alexandrinischen Kirche und in das dritte oder den Anfang des vierten Jahrhunderts verwiesen[2].

Cyrill von Jerusalem bietet in seiner vierten Katechese (etwa 348) auch eine Belehrung über die heiligen Schriften, welche „wir in den Kirchen mit Offenheit lesen (μετὰ παρρησίας)“ und welche den Katechumenen als Lektüre und Richtschnur angelegentlich empfohlen werden. Vom NT werden bis auf die Apokalypse des Johannes[3] sämtliche Bücher aufgeführt als θεόπνευσται γραφαί; „alle übrigen“ werden nachdrücklich ausgeschieden. Maßstab aber ist die Lesung in der Kirche: καὶ ὅσα μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σαυτὸν ἀναγίνωσκε, καθὼς ἤκουσας. Mehr als dieser von der Kirche gegebenen Richtschnur bedarf der Gläubige, τέκνον τῆς ἐκκλησίας ὤν, nicht[4].

Der ursprüngliche *syrische* Kanon hat sämtliche katholische Briefe und die Offb ausgeschlossen. Das zeigen uns die sogenannte *Doctrina Addaei*, ferner ein syrisches *Kanonverzeichnis* aus der Zeit um 400[5] und die Zitate bei *Afrahat*. Die Evv sind anfänglich wohl in der Form des Diatessaron verbreitet gewesen, wie überhaupt *Tatian* für den syrischen Kanon eine wichtige Rolle gespielt hat[6]. Auch die paulinischen Briefe sind von ihm wohl aus Rom mitgebracht worden; den Phm und wohl auch den Hebr hat er nicht in den Kanon aufgenommen. In späterer Zeit war der

[1] Wenn der Barnabasbrief des Katalogs mit dem Hebr identisch wäre, würde es näherliegen, den Katalog der lateinischen Kirche zuzuweisen.
[2] Vgl. *Zahn* 171 ff.
[3] Vgl. oben S. 323.
[4] Cat. IV, 36.
[5] Der ntl Text in deutscher Übersetzung bei *Zahn*, Grundriß[3] 86.
[6] Vgl. oben S. 52.

apokryphe dritte Korintherbrief bei den Syrern weit verbreitet[1]. Den Abschluß der Kanonentwicklung bildete im wesentlichen die *Peschittha*[2], bei deren Redaktion griechische Einflüsse maßgebend waren. Durch sie wurde auch die Herrschaft des Diatessaron endgültig beseitigt. In der Peschittha fehlen nur die kleinen katholischen Briefe (2 Petr, 2 und 3 Jo, Jud) und die Offb. Doch wurden später auch diese hinzugefügt.

Eusebius[3] hielt es (um das Jahr 324) für notwendig, einen Katalog der ntl Bücher nach dem Maßstabe der kirchlichen Tradition (κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν) zu bieten. Er hatte möglichst nachgeforscht, wie Schriftsteller und Gemeinden sie beurteilten und gebrauchten. Dabei ist er stark von Origenes abhängig. Das zusammenfassende Resultat gibt er an der schon wiederholt angeführten Stelle[4], in der er die „heiligen Schriften des NT" in *Homologumena* und *Antilegomena* scheidet. Zu jenen zählt er an erster Stelle die vier Evv (τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν), die Apg, die Briefe Pauli und je den ersten Brief von Johannes und Petrus, vielleicht (εἴγε φανείη) auch die Apokalypse des Johannes, und schließt dann: καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. Unter die ἀντιλεγόμενα, mit denen aber gleichwohl „viele" wohlvertraut sind, rechnet er den Jak, Jud, 2 Petr, 2 und 3 Jo. Darnach fährt er fort ἐν τοῖς νόθοις aufzuzählen: die Acta Pauli, den Pastor des Hermas, die Petrus-Apokalypse, den Barnabasbrief, die Didache und — wiederum εἰ φανείη — die Offenbarung des Johannes, die aber von anderen unter die Homologumena versetzt werde, und das Hebräerevangelium. Diese Bücher würden in manchen Gemeinden beim Gottesdienst gebraucht und teilweise auch für kanonisch gehalten. Ταῦτα δὲ πάντα, so schließt er, τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη. Wenngleich Eusebius zuvor die Notha zusammengefaßt hat, so fallen sie ihm doch nicht schlechthin mit den Antilegomena im engeren Sinne zusammen, sondern nur insofern, als es sich um das Merkmal der Aufnahme handelt; es sind Antilegomena einer schlechteren Sorte. Von ihnen werden die unter dem Namen der Apostel gefertigten häretischen Machwerke gesondert, welche ὡς ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ zu verwerfen sind.

Im Laufe der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts wurde

[1] Vgl. *P. Vetter*, Der apokryphe dritte Kor, Wien 1884; *Bauer*, Der Apostolos der Syrer 31 ff.

[2] Vgl. oben S. 50; *Zahn*, Das NT Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer, in: Neue kirchliche Zeitschrift 1900, 788—806.

[3] H. e. III, 25.

[4] Vgl. oben S. 286, 291, 304, 316, 323.

die Zahl der Schriften, gegen die man Zurückhaltung beobachtete, immer geringer. In Alexandrien hatte sie schon ganz aufgehört; in den palästinensischen und syrischen Gemeinden wurde der Apokalypse[1], und in Antiochien auch noch dem Jud, 2 Petr, 2 und 3 Jo am längsten die allgemeine Aufnahme versagt; so noch von *Chrysostomus*[2]. In den metrischen Verzeichnissen des *Gregor von Nazianz*[3] und *Amphilochius von Ikonium*[4] gilt es nur hinsichtlich der Apokalypse. Entscheidenden Erfolg hatte *Athanasius*, der in seinem Osterfestbriefe vom Jahre 367 die 27 Schriften unseres Kanons, und nur sie, als kanonische Autorität hinstellte (τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία)[5].

Im Abendlande wurde die Offb nur vereinzelt, häufiger der Hebr nicht anerkannt[6]. Aus der afrikanischen Kirche haben wir in dem 1886 zuerst von Mommsen herausgegebenen und daher *Canon Mommsenianus*[7] genannten Schriftverzeichnis aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts einen Katalog der atl und ntl Bücher, in dem von den letzteren nur Hebr, Jak und Jud fehlen. *Hieronymus*[8] nahm nach seiner persönlichen Überzeugung, obschon ihm die ablehnende Haltung gegen einzelne Bücher in der morgen- wie abendländischen Kirche bekannt war, unseren ntl Kanon vollständig an. Sein Zeitgenosse *Rufin von Aquileja* bemerkt nach der Aufzählung aller unserer 27 ntl Schriften: Haec sunt, quae patres intra canonem concluserunt[9]. Denselben Kanon lesen wir bei *Augustinus* an die 44 Bücher des AT angereiht[10].

[1] Vgl. oben S. 323.

[2] Vgl. oben S. 323 und *Chr. Baur*, Der Kanon des hl. Johannes Chrysostomus, in: Theol. Quartalschrift 105 (1924) 258—271; *ders.*, Der hl. Joh. Chrysostomus und seine Zeit I (München 1929) 261 f. Die Kritik eines *Theodor von Mopsuestia*, der sämtliche katholischen Briefe und die Offb verwarf, hat keinen dauernden Erfolg gehabt. Vgl. *Zahn*, Grundriß² 61 f. In der *Synopsis* des Chrysostomus (vgl. *Zahn*, GK II, 1, 226 ff.), deren Echtheit aber sehr zweifelhaft ist, wird die Apokalypse nicht genannt und heißt es: τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς. Nach dieser Ausdrucksweise kennt der Verfasser der Synopsis aber mehr als drei katholische Briefe.

[3] Der Abdruck des metrischen Verzeichnisses bei *Zahn*, GK II, 1, 217.

[4] Daselbst heißt es von der Apokalypse: Τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, πλείους δὲ νόθον λέγουσιν (V. 66 f.).

[5] Kritischer Abdruck des Textes bei *Zahn*, Grundriß² 86 ff. Vgl. *ders.*, Athanasius und der Bibelkanon, Leipzig 1901.

[6] Vgl. oben S. 159 f., 315 f. und 322. die Einzelheiten über den Hebr, 2 und 3 Jo und die Apokalypse.

[7] Vgl. dazu *Zahn*, GK II, 1, 143 ff. Abgedruckt in: Grundriß² 83 f.

[8] Vgl. oben S. 160 u. 316.

[9] Comment. in symbolum apostolorum 37. Außerdem zählt er (38) libri ecclesiastici auf, und zwar im NT den Pastor und die Duae viae, die zwar gelesen werden, aber nicht zu den Glaubensquellen gehören.

[10] De doctr. christ. II, 8, 13. Vgl. hierzu *Zahn*, GK II, 1, 258 A. 5; 253 A. 1. Vgl. oben S. 160.

Diese Umfangsbeschreibungen des Kanons stützten sich nicht auf eine bindende autoritative Entscheidung, sondern: sicut ex patrum monumentis accepimus[1]. Auch für die bekannte Herstellung der 50 Bibelhandschriften erhielt Eusebius keine Vorschrift, welche Bücher er aufnehmen sollte.

Das *Bedürfnis* nach einer *autoritativen Entscheidung* über den Kanon wurde jedoch immer lebhafter gefühlt. Dabei handelte es sich besonders um den Ausschluß nichtkatholischer Schriften. Derartige Versuche sehen wir in Beschlüssen einzelner Provinzialkonzilien, deren Tragweite aber so lange beschränkt blieb, bis auch *Rom* zu einem gleichen Schritte sich entschloß.

Den Anfang in dieser Richtung machte die Synode von *Laodizea* (360) mit ihrer Bestimmung im 59. Kanon, nach der nur „kanonische Bücher" in den Kirchen vorgelesen werden sollten[2]. Sodann stellte unter Papst Damasus die Synode zu *Rom* (382), auf der Hieronymus einen maßgebenden Einfluß ausübte, den Kanon der 27 Schriften auf[3]. Dieser Beschluß ist in dem sogen. *Decretum Gelasianum* erhalten, wohl einer aus Gallien (?) stammenden Privatarbeit des 6. Jahrhunderts[4]. Es werden hier apokryphe Schriften ausdrücklich abgelehnt[5]. Die beiden kleinen Johannesbriefe sind gegenüber dem apostolischen 1 Jo dem „Presbyter" zugeschrieben. Den Weg der römischen Synode betreten auch die afrikanischen Provinzialkonzilien von *Hippo*[6] (393) und die beiden von *Karthago* (397 und 419); letztere bestätigten die Beschlüsse des ersteren. Abgesehen von einigen Änderungen in der Reihenfolge der katholischen Briefe wurde unser ntl Kanon im Jahre 419 im vollen Umfange normiert, und es hieß: „Ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine scripturarum[7]." Das Ziel dabei bestand darin, den Gefahren zu

[1] *Rufinus*, a. a. O. 36.

[2] Λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης. Bei *Zahn*, GK II, 1, 202. Und wenn auch das darangeschlossene Verzeichnis der Bücher nicht echt ist, so gehört es doch einer frühen Zeit an, da die Apokalypse darin noch fehlt. Vgl. *Zahn* 197 ff.

[3] Der Wortlaut des Beschlusses bei *Zahn*, Grundriß[2] 84 f. und *Denzinger-Bannwart*, Enchiridion symbolorum[17] 35 f.

[4] Vgl. *E. v. Dobschütz*, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. In kritischem Text herausgegeben und untersucht, in: TU 38, 4, 1912; *E. Schwartz*, Zum Decretum Gelasianum, in: ZntW 29 (1930) 161—168.

[5] Vereinzelt sind solche Bücher verwertet worden, z. B. von *Priscillian*.

[6] Von den Verhandlungen und Beschlüssen dieses Konzils besitzen wir nur die kurze, von Änderungen nicht freie Zusammenfassung des sogen. *Breviarium Hipponense*, das für die Synode von Karthago 397 angefertigt worden ist. Weiteres bei *Zahn* 246 ff.

[7] So das Breviarium Hipponense (bei *Zahn* 251) und der Beschluß des Konzils

begegnen, die von der Häresie durch Vorlesen apokrypher Schriften drohten[1]. Von einer Bestätigung durch Rom ist nichts bekannt. Als aber Exsuperius, Bischof von Toulouse, sich an Papst *Innocenz I.* um eine Entscheidung über den Kanon wandte, erhielt er unter dem 20. Februar 405 die Antwort: Item Novi Testamenti: Evangeliorum libri IV, Pauli apostoli epistolae XIV, epistolae Ioannis III, epistolae Petri II, epistola Iudae, epistola Iacobi, Actus apostolorum, Apocalypsis Ioannis. Andere apokryphe Bücher, deren mehrere aufgezählt werden, non solum repudianda verum etiam noveris esse damnanda[2].

So hatte der Kanon seine feste Umschreibung erhalten, die bis auf vereinzelte Schwankungen[3] für die nächstfolgende Zeit und durch das ganze Mittelalter hindurch maßgebend blieb. Papst *Eugen IV.* bestimmte in Vereinigung mit dem Konzil von Florenz durch seine Bulle „Cantate Domino" vom 4. Februar 1441 den Kanon des NT in derselben Weise, wie es später das Tridentinum tat. Als jedoch Luther mit dem katholischen Prinzip von der Tradition brach und das subjektive Bewußtsein, ob eine Schrift „Christum treibe", zum Maßstabe für die Kanonizität machte[4],

---

von Karthago von 419 (nicht 397). Den Text siehe auch bei *Denzinger-Bannwart*, Enchiridion symbolorum[17] 42.

[1] So besonders ersichtlich aus *Augustinus*, Ep. 64, 3 ad Quintianum vom Jahre 401: Vos ipsi prius nolite in scandalum mittere ecclesiam legendo in populis scripturas, quas canon ecclesiasticus non recipit; his enim haeretici et maxime Manichaei solent imperitas mentes evertere, quos in campo vestro libenter latitare audio.

[2] *Denzinger-Bannwart*[17] 44; *Zahn*, GK II, 1, 244 ff.

[3] So scheidet im 6. Jahrhundert *Junilius Africanus* (vgl. *Kihn*, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg 1880, 350 ff.) die kanonischen ntl in solche perfectae und mediae auctoritatis und zählt zu den letzteren die Antilegomena. *Kosmas Indicopleustes* (De topogr. 1. VII) verwirft die Apokalypse und die katholischen Briefe (doch zitiert er gelegentlich 1 und 2 Petr mit der Formel: ἐν ταῖς καθολικαῖς; vgl. *Meinertz*, Der Jakobusbrief 203 A. 1), die auch von den *Apostolischen Konstitutionen* (II, 57) übergangen werden. *Johannes Damascenus* († 754) hat zu dem vollständigen ntl Kanon noch die Canones apostolici hinzugenommen. Aus einem muhammedanischen Brief vom Jahre 821 ergibt sich, daß damals in der nestorianischen Kirche noch der kurze syrische Kanon gebraucht wurde (Vgl. *L. Rost*, Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern, in: ZntW 27 [1928] 103—106). U. a. haben der *Codex Fuldensis* (vgl. oben S. 69) und *Johannes von Salisbury* († 1180) einen Laodizenerbrief als 15. paulinischen aufgenommen (vgl. *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchl. Literatur I[2] 598 ff.). *Euthalius*, *Isidor von Sevilla* († 636) und nach diesen *Rabanus Maurus* († 856) berichten zwar noch über Zweifel, die hinsichtlich der Antilegomena, so des Hebr, erhoben worden sind, teilen sie aber selbst nicht. Ebensowenig kann man es einen Widerspruch gegen den angenommenen Kanon nennen, wenn z. B. *Hugo a. St. Caro* (erste Hälfte des 13. Jahrhunderts) den Pastor als „rezipiert", nicht als „kanonisch" bezeichnet und zu den deuterokanonischen Büchern des AT setzt. Vgl. *Jacquier*, Le NT I 335 ff.

[4] Daher sein hartes Urteil über manche ntl Schrift, besonders über Jak. Vgl. oben S. 286.

konnte auf die Dauer die fast zwangsläufige Entwicklung dieses Grundsatzes, die schließlich zu einer Auflösung des Kanons führen mußte, nicht aufgehalten werden[1]. Für das *Konzil von Trient*[2] aber wurde der Protestantismus die Veranlassung zur erneuten Bestimmung über den Umfang des ntl Kanons: 4 Evangelia: secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem; Actus Apostolorum a Luca Evangelista conscripti; 14 Epistolae Pauli Apostoli: ad Romanos, 2 ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, 2 ad Thessalonicenses, 2 ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri Apostoli 2, Ioannis Apostoli 3, Iacobi Apostoli 1, Iudae Apostoli 1, et Apocalypsis Ioannis Apostoli. Im Anschluß daran heißt es weiter: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit . . . a. s[3].

[1] Vgl. oben S. 21 ff. Sonst vgl. zur Geschichte des Kanons im Protestantismus besonders *Reuß*, Geschichte[6] 376 ff.; *Leipoldt*, Geschichte des ntl Kanons II 60 ff.; *Jacquier*, Le NT I 370 ff. 425 ff.

[2] Vgl. *Alb. Maichle,* Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient, Freiburg 1929.

[3] Sess. IV (vom 8. April 1546): Decretum de canonicis scripturis. Vgl. *Vaticanum,* Sess. III, Cap. 2 (De revelatione). *Denzinger-Bannwart*[17] 262. 474 f. Vgl. oben S. 16. 65.

Anhang I.

Die neutestamentlichen Apokryphen[1].

Unter Apokryphen verstehen wir heute meist solche Bücher, die nicht zum Kanon der Hl. Schrift gehören, aber nach ihrem Inhalte oder dem angeblichen Verfasser kanonischen Büchern gleichkommen wollen[2]. Meist verbindet sich mit dem Worte der Begriff des Minderwertigen oder Häretischen. Doch ist wohl zu beachten, daß dies ursprünglich nicht der Fall gewesen ist. Vielmehr ist der Begriff ἀπόκρυφος im patristischen Zeitalter sehr verschieden verstanden worden: vom öffentlichen Gebrauche ausgeschlossen, pseudonym, unterschoben, häretisch.

Die verschiedenartigen apokryphen Schriften können mit einem gemeinsamen Prädikat unmöglich belegt werden. Manche sind frommer Neugierde und der Lust am Fabulieren entsprungen; andere wollen häretische (meist gnostische) Ideen verbreiten. Einige können zuverlässige Traditionen verwerten, die von der Phantasie weiter ausgesponnen worden sind, andere sind das reine Produkt eines phantastischen Verfassers.

Schon auf jüdischem Boden wuchsen derartige Schriften, die sich meist an einen Großen der israelitischen Vergangenheit (Moses, Elias, Baruch, Salomo) anlehnten. Von christlicher Seite wurden sie dann vielfach aufgenommen oder im christlichen Sinne interpoliert (z. B. die Testamente der 12 Patriarchen), ja sogar, meist im gnostischen Sinne, eigens verfaßt (so vielleicht die Oden Salomos)[3].

Die eigentlichen ntl Apokryphen stammen naturgemäß aus-

---

[1] Vgl. *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchl. Literatur I² 498—622; *Ehrhard*, Die altchristl. Literatur 116 ff.; *Zahn*, GK II 565 ff.; *B. Altaner*, Patrologie¹¹, Freiburg 1931, 32 ff.; *E. Hennecke*, Ntl Apokryphen², Tübingen 1926; *E. Amann*, Apocryphes du NT, in: Dictionnaire de la Bible: Supplément von *L. Pirot* (Paris 1926—28) 460—533.

[2] Vgl. *Hieronymus*, Prologus galeatus: . . . ut scire valeamus quidquid extra hos [nämlich den kanonischen Büchern des AT] est, inter apocrypha esse ponendum.

[3] Vgl. oben S. 255.

schließlich aus christlichen Kreisen und lehnen sich in der Form an das ntl Schrifttum an. Demgemäß unterscheidet man gewöhnlich apokryphe Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen. Die Mehrzahl gehört dem 2. oder 3. Jahrhundert an; doch sind sie vielfach nur fragmentarisch und in späteren Bearbeitungen erhalten. Die Papyrusfunde schenken immer wieder neues Material.

1. Die kanonischen Evv berichten die Reden und Taten Jesu. Aber schon Jo 21, 25 erklärt, daß damit das Leben Jesu nicht erschöpft sei. Alle jene Worte des Herrn, die nur die außerevangelische Überlieferung mitteilt, nennen wir *Agrapha.* Ein solches Agraphon steht schon Apg 20, 35; andere im Kodex D zu Lk 6, 4[1] und zu Mt 20, 28[2] oder im Codex Rehdigeranus (1) zu Lk 12, 49[3]. In der patristischen Literatur finden sich noch viele andere zerstreut. Am vollständigsten sind sie von *A. Resch* gesammelt worden[4]. Wieviele wirklich auf Jesus zurückgehen, ist schwer zu sagen; die meisten sind jedenfalls erst nachträglich Jesus in den Mund gelegt worden. — Das gilt auch von dem *Briefwechsel* zwischen dem König *Abgar* von Edessa und Jesus (*Eusebius,* H. e. I, 13), der eine große Bedeutung erlangt hat und noch in den letzten Jahren als echt verteidigt worden ist[5].

2. Die Papyrusfunde haben uns eine Reihe von Aussprüchen Jesu geschenkt, die man gewöhnlich unter dem Namen *Logia* zusammenfaßt. Es sind meist kurze Sätze, die lose aneinandergereiht wurden. Schon das kleine *Fragment aus Faijum* mit seiner Parallele zu Mt 26, 30—34; Mk 14, 26—30 ist hier zu nennen[6]. — 1898 veröffentlichten Grenfell und Hunt ein Papyrusblatt mit 6 Sprüchen[7]. Den gnostischen Charakter erkennt man im 4. Logion:

[1] Vgl. unten Tafel 3, Zeile 16—20.
[2] Vgl. *Vogels* in: BZ 12 (1914) 369—390.
[3] Vgl. *Sickenberger* in: Theol. Revue 14 (1915) 112.
[4] Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente gesammelt und untersucht[2], in: TU, Neue Folge 15, 3. 4. 1906. Vgl. dazu *Ropes,* Die Sprüche Jesu, in: TU 14, 2, 1896; *L. Vaganay,* Agrapha, in: Dictionnaire de la bible (oben S. 346 A. 1) 159—198. Ausgewählte Sammlung bei *Klostermann,* Apocrypha III, in: Kleine Texte 11, Bonn 1904; *Preuschen,* Antilegomena[2] 26 ff. Vgl. *J. Stiglmayr,* Die Agrapha bei Makarius von Ägypten, in: Theologie und Glaube 5 (1913) 634—641; *Holzmeister,* Unbeachtete patristische Agrapha, in: Zeitschr. f. kathol. Theologie 1914, 113—143; 1915, 98—118.
[5] Vgl. auch *G. Graf,* Der vom Himmel gefallene Brief Christi, nach Cod. monac. arab. 1067, in: Ztschr. für Semitistik 1928, 10—23.
[6] Vgl. oben S. 220. Abgedruckt bei *Klostermann,* Apocrypha II[3], in: Kleine Texte 8, 1929; *Preuschen,* Antilegomena[2] 22.
[7] The Oxyrhynchus Papyri I (London 1898). Abgedruckt bei *Klostermann,* Apocrypha II; *Preuschen,* Antilegomena[2] 22 ff.

„Es spricht Jesus: Wo . . . einer allein ist, da bin ich bei ihm; hebe den Stein auf, und du wirst mich da finden, spalte das Holz, und ich bin da." — 1904 wurden weitere Sprüche herausgegeben, die aber so verstümmelt sind, daß die Lesart mit Sicherheit nicht festzustellen ist[1]. — Die Freer-Hs bot die Erweiterung des Markusschlusses durch ein Wort des Auferstandenen[2]. — Der interessanteste Fund ist 1907 veröffentlicht worden[3] und enthält ein Gespräch Jesu mit einem Pharisäer über levitische und innere Reinheit[4]. Woher alle diese Logia stammen, ist nicht zu erweisen. Man hat an Fragmente der verschiedensten apokryphen Evv gedacht. Doch ist man nirgends über tastende Versuche hinausgekommen.

3. Die apokryphen *Evangelien* behandeln mit Vorliebe jene Zeit aus dem Leben Jesu, aus der die kanonischen Evv am wenigsten berichten: die Zeit der Kindheit und die Tage nach der Auferstehung[5]. In letzterer Zeit konnten am besten Geheimlehren des Auferstandenen untergebracht werden, und darum verlängerte man die Zeit seines Aufenthaltes auf Erden bis 18 Monate, ja bis 11 Jahre (so die *Pistis Sophia*, eine gnostische Schrift aus dem 3. Jahrhundert). Von den ältesten apokryphen Evv haben sich eine Reihe von Fragmenten bei Kirchenvätern erhalten[6]. Die judenchristlichen Evv aus dem 2. Jahrhundert sind das *Hebräerev* und das *Ebionitenev*. Ihr Verhältnis zueinander ist aber nicht restlos zu verstehen (vgl. oben S. 191). Aus dem um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenen *Ägypterev* zitiert Klemens von Alexandrien ein Gespräch Jesu mit Salome. Während dieses Apokryph in Ägypten eine Rolle gespielt hat, erschien etwa um die gleiche Zeit in Antiochien das *Petrusev* mit gewissen doketischen Tendenzen. Ein größeres Fragment ist von Bouriant in Akhmim gefunden und 1892 herausgegeben worden. Es enthält die Leidens- und Auferstehungsgeschichte[7]. Eine Reihe von anderen Evv kennen wir nur mehr dem Namen nach. Das älteste Kindheitsev ist das *Prot-*

[1] The Oxyrhynchus Papyri IV (1904). Vgl. *Klostermann,* Apocrypha III 17 ff.; *Deißmann,* Licht vom Osten[4] 363 ff.

[2] Vgl. oben S. 209.

[3] The Oxyrh. Papyri V (1907). Vgl. *Swete,* Zwei neue Evangelienfragmente, in: Kleine Texte 31 (1908) 3 ff.

[4] Vgl. *E. Riggenbach* in: ZntW 25 (1926) 140—144.

[5] Vgl. *W. Bauer,* Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl Apokryphen, Tübingen 1909.

[6] Gesammelt u. a. bei *Preuschen,* Antilegomena[2] 2 ff.; *Klostermann,* Apocrypha I und II; in deutscher Übersetzung bei *Hennecke,* Ntl Apokryphen[2] 1 ff.

[7] Vgl. oben S. 178.

evangelium Jacobi, in der heutigen Form kein einheitliches Werk. Der älteste und Hauptbestandteil (Geburt und Kindheit Mariens, erweiterte biblische Kindheitsgeschichte Jesu) ist im 2. Jahrhundert entstanden, und wenn Justin ihn schon gekannt hat, in der ersten Hälfte. Doch ist das nicht sicher. Das Ev ist im orthodoxen Geiste als Verherrlichung Mariens geschrieben, hält sich aber gleichwohl von Geschmacklosigkeiten nicht frei. Es ist viel gelesen und bearbeitet worden. Spätere Apokryphen, wie das Ev Pseudo-Matthaei und De nativitate Mariae, stützen sich darauf[1].

4. Sehr üppig haben die apokryphen *Apostelgeschichten* gewuchert, die sich uns so recht als „religiöse Romanliteratur"[2] darstellen. Ihr größtenteils gnostischer Charakter ist in den erhaltenen Überarbeitungen manchmal nur undeutlich zu erkennen[3]. Die älteste noch dem Anfang des 2. Jahrhunderts angehörige Schrift ist das *Kerygma Petri*, von dem uns Klemens Alexandrinus Fragmente erhalten hat[4]. Außerdem kennen wir Akten der verschiedensten Apostel, so des *Petrus, Johannes, Andreas, Philippus* u. a. Das meiste Interesse erregen die *Akten des Paulus*, die keine häretischen Tendenzen verfolgen, sondern gegen Ende des 2. Jahrhunderts von einem Presbyter in Kleinasien unter Verwertung mancher glaubwürdigen Tradition in wohlmeinender Absicht erdichtet worden sind. Über ihren Umfang war man im unklaren, bis C. Schmidt eine koptische Übersetzung entdeckte und nunmehr nachweisen konnte, daß ein Martyrium des Apostels, ferner der Briefwechsel mit den Korinthern[5] sowie die Akten des Paulus und der Thekla dazu gehörten. Letztere Teile sind vielfach als eigene Bücher verbreitet worden; der Briefwechsel mit den Korinthern hat sogar in der syrischen und armenischen Kirche

[1] Vgl. die Ausgaben von *Tischendorf*, Evangelia apocrypha², Lipsiae 1876; *Amann*, Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins, Paris 1910; Évangiles apocryphes I (*Hemmer* u. *Lejay*, Textes et documents), Paris 1911. — Vgl. *Lagrange*, Un nouvel évangile de l'enfance, édité par M. R. James, in: Rev. biblique 1928, 544—557.

[2] *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchl. Literatur I² 505. Freilich nicht Roman im technischen antiken Sinn (vgl. *Wikenhauser*, Die Apostelgeschichte 107 ff.). Vgl. *E. v. d. Goltz*, Apostellegenden als Geschichtsquellen, in: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 149—158.

[3] Hauptwerk: *Lipsius*, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig 1883—1890. Hauptausgabe: *Lipsius* et *Bonnet*, Acta apostolorum apocrypha, Lipsiae 1891—1898. Deutsche Übersetzung bei *Hennecke*, Ntl Apokryphen² 163 ff.

[4] Abgedruckt bei *Klostermann*, Apocrypha I 13 ff.

[5] Vgl. *K. Pink*, Die pseudo-paulinischen Briefe I, in: Biblica 6 (1925) 68—91.

zeitweise kanonische Geltung gehabt[1]. Durch neue Papyrusfunde, die jetzt in Hamburg sind, ist der Text der Paulusakten bereichert und ihre Komposition völlig klargestellt worden[2].

5. Außer dem ebengenannten Briefwechsel mit den Korinthern[3] besitzen wir noch einen lateinischen *Laodizenerbrief*, der in vielen lateinischen Bibelhandschriften sich findet. Es ist eine unbedeutende marcionitische Fälschung, die von Kol 4, 16 ihren Ausgang nahm und die echten Paulinen verwertete[4]. Ein törichtes Elaborat bildet der Briefwechsel zwischen *Paulus und Seneca*[5], im ganzen 14 Briefe in lateinischer Sprache (8 Briefe des Philosophen an Paulus, 6 paulinische Schreiben). Als *Sendschreiben der elf Urapostel* an die ganze Christenheit gibt sich eine apokryphe Schrift aus, die in äthiopischer und koptischer Übersetzung erhalten ist und wohl noch der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört. Sie stammt von einem kleinasiatischen Christen und will die Gläubigen vor doketischen Irrlehren bewahren[6].

6. Die im Spätjudentum sich entwickelnde[7] Form der *Apokalypsen* ist durch Johannes ins Christentum eingeführt worden. Unter den Apokryphen knüpfen die beiden wichtigsten Apokalypsen an die Namen *Petrus* und *Paulus* an. Die älteste (2. Jahrhundert) ist die Petrusapokalypse, von der mit dem Petrusev zusammen zuerst ein größeres Fragment gefunden worden ist[8], bis dann 1910 der ganze Text in äthiopischer Übersetzung auftauchte[9]. Sie ist von Klemens Alexandrinus in den Hypotyposen sogar kommentiert worden (*Eusebius*, H. e. VI, 14, 1). Mehr noch

[1] Vgl. oben S. 341.

[2] Vgl. *C. Schmidt*, Neue Funde zu den alten Πράξεις Παύλου, in: Sitzungsberichte d. preuß. Akad. d. Wiss. 1929; *ders.* in: Forschungen und Fortschritte 5 (1929) 266—268; *ders.*, Zur Datierung der alten Petrusakten, in: ZntW 29 (1930) 150—155 (Die Paulusakten von den Petrusakten abhängig).

[3] Einen apokryphen *Titusbrief* gab *de Bruyne* (Rev. Bénédictine 37 [1925] 47—72) heraus. Vgl. *Harnack* in: Sitzungsberichte der preuß. Ak. d. Wiss. 1925, 180—213.

[4] Vgl. oben S. 144 A. 4, und 344 A. 3.

[5] Abgedruckt bei *Wohlenberg*, Die Past 364 ff.

[6] *C. Schmidt*, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts (Übersetzung des äthiopischen Textes von J. Waynberg), in: TU 43 (1919). Den äthiopischen Text veröffentlichte *L. Guerrier* unter dem unrichtigen Titel: Le testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus-Christ, in: Patrologia orientalis IX, 3 (Paris 1913). Vgl. *H. Duensing*, Epistula apostolorum, in: Kleine Texte 152 (Bonn 1925).

[7] Vgl. oben S. 316 f.

[8] Abgedruckt bei *Klostermann*, Apocrypha I 8 ff.

[9] Vgl. *Hennecke*, Ntl Apokryphen² 314 ff.; *Prümm*, De genuino Apocalypsis Petri textu, in: Biblica 10 (1929) 62—80.

als sie haben die kühnen Bilder der Paulusapokalypse in der Folgezeit einen nachhaltigen Eindruck gemacht[1].

Der Geschichtswert der Apokryphen ist gering. Wiederholt mögen zuverlässige Überlieferungen verwertet worden sein. Aber das Geranke der Legenden überwuchert sie, und der historische Kern ist schwer oder gar nicht herauszuschälen. Jedenfalls lehrt der Vergleich mit den kanonischen Schriften, welch ein Unterschied zwischen Geschichte und Legende obwaltet.

---

[1] Vgl. über die späteren Apokalypsen *H. Weinel* in: Ευχαριστηριον (für Gunkel) II (Göttingen 1923) 141—173.

Anhang II.

Das Muratorische Fragment[1].

1. Text des Cod. J 101 sup. (saec. VIII) aus der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand nach der Kollation von *Buchanan*, The journal of theological studies 8 (1907) 540—542 (A^* = erste Hand; A^1 = erster Korrektor; A^2 = zweiter Korrektor):

Folio 10

quibus tameṇ Interfuit et ita posuit ⊣
TERTIO EUANGELII LIBRUM SECANDO LUCAN
Lucas Iste medicus post acensum · xp̄i ·
Cum eo paulus quasi ut iuris studiosum
secundum adsumsisset numeni suo
ex opinione concriset dn̄m tamen nec ipse
ḍuidit In carne et idē pro asequi potuit ·
Ịta et ad natiuitate Iohannis Incipet dicere
QUARTI EUANGELIORUM · IOHANNIS EX DECIPOLIS
cohortantibus condescipulis et ep̄s suis
dixit conieiunate mihi odie triduo et quid
cuique fuerit reuelatum alterutrum
nobis enarremus eadem nocte reue
latum andrae ex apostolis ut recognis
centibus cuntis Iohannis suo nomine
cunta discribret et ideo licit uaria sin
gulis euangeliorum libris principia
doceantur nihil tamen differt creden
tium fedei cum uno ac principali sp̄u de
clarata sint In omnibus omnia de natiui
tate de passione de resurrectione
de conuesatione cum decipulis suis
ac de gemino eius aduentu
Primo In homilitate dispectus quod fo

---

[1] Vgl. oben S. 336 ff.

2 secundo A^1 3 ascensum A^1 6 concribset A^*
7 prout A^1 14 andreae A^1 16 cuncta A^1; describeret A^*
19 fidei A^* 22 conuersatione A^* 24 humilitate A^*

it secundum potetate regali p̅i̅s̅ pre clarum quod foturum est quid ergo mirum si Iohannes tam constanter singula etiā In epistulis suis proferam dicens In semeipsu que uidimus oculis nostris et auribus audiuimus et manus nostrae palpauerunt haec scripsimus uobis

Sic enim non solum uisurem sed auditorem Folio 10 uerso Sed et scriptorē omnium mirabiliū dn̄s per ordi nem profetetur Acta autē omniū apostolorum sub unu libro scribta sunt Lucas obtime theofi le conprindit quia sub praesentia eius singula gerebantur sicute et semote passionē petri euidenter declarat Sed profectionē pauli au ur bes ad spaniā proficescentis Epistulae autem pauli quae a quo loco uel qua ex causa directe sint uoluntatibus intellegere Ipse declarant Primum omnium corintheis scysme heresis in terdicens deincepsb callatis circumcisione Romanis autē orṇidine scripturarum sed Ịṇ principium earum ẹsẹ esse xρm Intimans prolexius scripsit de quibus sincolis neces se est ad nobis desputari Cum ipse beatus apostulus paulus sequens prodecessuris suis Iohannis ordinē non nisi domenatī semptạē ecoleses scribat ordine tali A corenthios prima ad efesius seconda ad philippinsis ter tia ad colosensis quarta ad calatas quin ta ad tensaolenecinsis sixta · ad romanus septima Uerum corentheis et desaolecen sibus licit pro pcorrebtione iteretur una tamen per omnem orbem terrae ecclesia deffusa esse denoscitur Et Iohannis enī In a pocalebsy licet septī eccleseis scribat

25 potestate A* 29 quae A[2] 32 sed et A[2] 33 dn̄i A[1]
35 uno A[1]; scritta A* 38 ab A[1]; sed et A[2] 39 proficis. A*
41 uolentibus A[2] 42 scysmae A[1] 43 callaetis A[1]
48 apostolus A*; prodecessor. A[1] 49 nomenatī A[2]
50 ecclesiis A* 51 philippinses A* 53 thensa A[2]; sexta A*
54 corintheis A*; thesaolecen. A[1] 55 licet A* 58 septē A*

tamen omnibus dicit uerum ad filemonem unā et at titū una et ad tymotheū duas pro affec to et dilectione In honore tamen ecclesiae ca tholice In ordinatione eclesiastice descepline sc̄ificate sunt fertur etiam ad Folio 11 laudicensis alia ad alexandrinos piuli no mine fincte ad hesem marcionis et alia plu ra quae In cḥatholicam eclesiam recepi non potest fel enim cum melle misceri non con cruit epistola sane Iude et superscrictio Iohannis duas In catholica habentur et sapi entia ab amicis salomonis In honorē ipsius scripta apocalypse etiam Iohanis et pe tri tantum ṛecipemus quam quidem ex nos tris legi In eclesia nolunt Pastorem uero nuperimmeṭ temporibus nostris In urbe roma herma concripsit sedente cathe tra urbis romae aeclesiae pio ep̄s frater eius et ideo legi eum quidē Oportet se pu plicare uero In eclesia populo Neque Inter profeṣtas conpletum numero Nene inter apostolos In finē temporum potest · Arsinoi autem seu ualentini · uel metiades nihil In totum recipemus · Qui etiam nouū psalmorum librum marcioni conscripse runt una cum basilide assianům catafry cum contitutorem

2. Rekonstruktion des Textes (unter Angabe der wichtigsten Varianten von Zahn und Lietzmann):

[1][Ali]quibus tamen interfuit et ita posuit. [2]Tertium evangelii librum secundum Lucam. [3]Lucas iste medicus, post ascensum Christi [4]cum eum Paulus quasi iuris (itineris?) studiosum [5]secum adsumpsisset, nomine suo [6]ex ordine conscripsit; dominum tamen nec ipse[7] vidit in carne. Et idem prout assequi potuit, [8]ita et a nativitate Iohannis incipit dicere.

63 discepline A* 64 pauli A* 65 heresem A^1
72 recipimus A^1 75 conscripsit A* 76 fratre A^1
79 neque A^1 81 metiades: es *in rasura* A*; mitiades A^1
85 constitutorem A^1 [1] [ali]quibus, vgl. oben S. 199 A. 3.
[4] itineris, vgl. oben S. 212 A. 4.
[6] ex ordine *Zahn*; ex opinione, *Lietzmann.*
[7] Et idem, *Zahn*; et ideo, *Lietzmann.*

[9]Quartum evangeliorum Iohannis ex discipulis. [10]Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis [11]dixit: Conieiunate mihi hodie triduo, et quid [12]cuique fuerit revelatum, alterutrum [13]nobis enarremus. Eadem nocte reve-[14]latum Andreae ex apostolis, ut recognos-[15]centibus cunctis Iohannes suo nomine [16]cuncta describeret.

Et ideo, licet varia sin-[17]gulis evangeliorum libris principia [18]doceantur, nihil tamen differt creden-[19]tium fidei, cum uno ac principali spiritu de-[20]clarata sint in omnibus omnia: de nativi-[21]tate, de passione, de resurrectione, [22]de conversatione cum discipulis suis [23]ac de gemino eius adventu, [24]primo in humilitate despecto, quod fu-[25]it, secundo in potestate regali patris prae-[26]claro, quod futurus est.

Quid ergo [27]mirum, si Iohannes tam constanter [28]singula etiam in epistulis suis proferat, [29]dicens in semetipsum: Quae vidimus oculis [30]nostris et auribus audivimus et manus [31]nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis. [32]Sic enim non solum visorem se et auditorem, [33]sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordi-[34]nem profitetur.

Acta autem omnium apostolorum [35]sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophi-[36]lo comprehendit, quia sub praesentia eius singula [37]gerebantur, sicuti et semota passione Petri [38]evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab ur-[39]be ad Spaniam proficiscentis.

Epistulae autem [40]Pauli, quae a quo loco vel qua ex causa directae [41]sint, volentibus intellegere ipsae declarant. [42]Primum omnium Corinthiis schismae haereses in-[43]terdicens, deinceps Galatis circumcisionem; [44]Romanis autem ordinem scripturarum, sed et [45]principium earum esse Christum intimans, [46]prolixius scripsit. De quibus singulis neces-[47]se est a nobis disputari; cum ipse beatus [48]apostolus Paulus sequens praecessoris sui [49]Iohannis ordinem, non nisi nominatim septem [50]ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios [51]prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses ter-[52]

[10] ff. vgl. oben S. 251 A. 4.
[24] despecto, *Zahn*; despectus, *Lietzmann.*
[25] patris, nach *Buchanan.*
[26] futurus, *Zahn*; futurum, *Lietzmann.*
[36] quae, *Lietzmann.*
[42] schismata [et] haereses, *Zahn.*
[45] praecipuum, *Zahn.*
[46] [non] necesse, *Zahn.*
[48] praecessoris, *Zahn*; prodecessoris, *Lietzmann.* Vgl. oben S. 324 A. 3.

tia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quin-[53]ta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos [54]septima. Verum Corinthiis et Thessalonicen-[55]sibus, licet pro correptione iteretur, una [56]tamen per omnem orbem terrae ecclesia [57]diffusa esse dignoscitur. Et Iohannes enim in a-[58]pocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, [59]tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem una [60]et ad Titum una et ad Timotheum duae pro affec-[61]tu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae ca-[62]tholicae in ordinationem ecclesiasticae [63] disciplinae sanctificatae sunt.

Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli no-[65]mine finctae ad haeresem Marcionis, et alia plu-[66]ra, quae in catholicam ecclesiam recipi non [67]potest; fel enim cum melle misceri non con-[68]gruit.

Epistula sane Iudae et superscripti [69]Iohannis duae in catholica habentur et Sapi-[70]entia ab amicis Salomonis in honorem ipsius [71]scripta. Apocalypses etiam Iohannis et Pe-[72]tri tantum recipimus, quam quidam ex nos-[73]tris legi in ecclesia nolunt.

Pastorem vero [74]nuperrime temporibus nostris in urbe [75]Roma Hermas conscripsit sedente cathe-[76]dra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre [77]eius; et ideo legi eum quidem oportet, se pu-[78]blicare vero in ecclesia populo neque inter [79]prophetas, completo numero, neque inter [80]apostolos in finem temporum potest.

[81]Arsinoi autem seu Valentini vel Miltiadis [82]nihil in totum recipimus, qui etiam novum [83]psalmorum librum Marcioni conscripse-[84]runt, una cum Basilide Asiano, Cataphry-[85]gum constitutore.

[55] correptione, iteratur, *Zahn.*
[68] superscripti, vgl. oben S. 315 A. 4.
[71] Petri, vgl. oben S. 298 A. 6.
[75] [in] cathedra, *Zahn.*
[79] completo, *Lietzmann*; completos, *Zahn.*
[80] fine, *Lietzmann.*
[84] sive Asiano, *Zahn.*

Nachträge.

S. 34. A. T. Robertson and W. H. Davis, A new short Grammar of the Greek Testament, New York 1931.
S. 34. Die verschiedenen textkritischen Aufsätze von Harnack sind gesammelt erschienen: Studien zur Geschichte des NT und der alten Kirche I (Zur ntl Textkritik), Berlin 1931.
S. 48 A. 3. Der genaue Titel lautet: K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, in: NtA 15 (1933).
S. 50. A. Allgeier (Cod. Phillipps 1388 in Berlin und seine Bedeutung für die Geschichte der Pešitta, in: Oriens christianus, 3. Ser. 7 [1932] 1—15) hält auf Grund der Berliner Hs die Peschittha für älter als Rabbulas und betont die innere Beziehung zum Sinaiticus und Curetonianus.
S. 60 A. 5. W. Süss, Das Problem der lateinischen Bibelsprache, in: Historische Vierteljahrsschrift 27 (1932) 1—39.
S. 76. Eine Textausgabe von A. Merk ist im Druck (vgl. Biblica 13 [1932] 353).
S. 83 A. 1. Von Barnikol liegen noch eine ganze Reihe von Einzelstudien in der gleichen Sammlung vor, die aber mit dem biblischen Text in unzulässiger Willkür umspringen.
S. 84. Selbst wenn man für die Bekehrungsgeschichte Pauli in der Apg stilistische Beeinflussung durch atl (Heliodor, 2 Makk 3) und sonstige (Bakchen des Euripides) Erzählungen zugeben wollte, ist es weit übertrieben, mit H. Windisch (Die Christophanie vor Damaskus (Act 9, 22 und 26) und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen, in: ZntW 31 [1932] 1—23) zu sagen, daß der Bericht „durch und durch von Motiven eines antiken Mythos getragen" sei, und daß die Apg darum „für die Einzelheiten der Geschichte keine ihm ausreichende feste Überlieferung besaß."
O. Kietzig, Die Bekehrung des Paulus, religionsgeschichtlich und religionspsychologisch neu untersucht (Untersuch. zum NT von Windisch, Heft 22), Leipzig 1932.
S. 133. Der gleiche chronlogische Ansatz für Felix bei U. Holzmeister, Historia aetatis Novi Testamenti, Romae 1932, 119 ff.
S. 160. Bornhäuser (Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebr, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie 35, 3, Gütersloh 1932) will christlich gewordene jüdische Priester in Jerusalem als Empfänger des vor 70 durch Barnabas geschriebenen Briefes erweisen.
S. 235. W. Bußmann, Hat es nie eine schriftliche Logienquelle gegeben?, in: ZntW 31 (1932) 23—32 (gegen J. Jeremias und Soiron).
S. 238 A. 4. Von Sickenberger ist die erste Lieferung 1933 in 3. Auflage erschienen. Gleichzeitig erscheint das ganze Leben Jesu in einer Sonderausgabe.
S. 242. B. W. Bacon (John and the Pseudo-Johns, in: ZntW 31 [1932] 132—150) hält den ephesinischen Presbyter Johannes auch für eine mythische Gestalt, bewegt sich aber in sehr kühnen Kombinationen.
S. 264. H. W. Beyer, Apostelgeschichte (Das NT Deutsch) 1932.

Schriftstellenverzeichnis.

Die Zahlen bedeuten die Seiten, die Exponenten die Anmerkungen.

Altes Testament.

Neues Testament.

Mt

Lk

Jak

Jud

1 Petr

Namen- und Sachregister.

Die Buchstaben I und J sind nicht voneinander getrennt; ä ö ü sind wie a o u behandelt.

Zu den Nachträgen auf S. 357.

S. 253 A. 2. Die Fortsetzung des Artikels von J. Schmid in: BZ 20 (1932) 247—258.

Tafel 1.

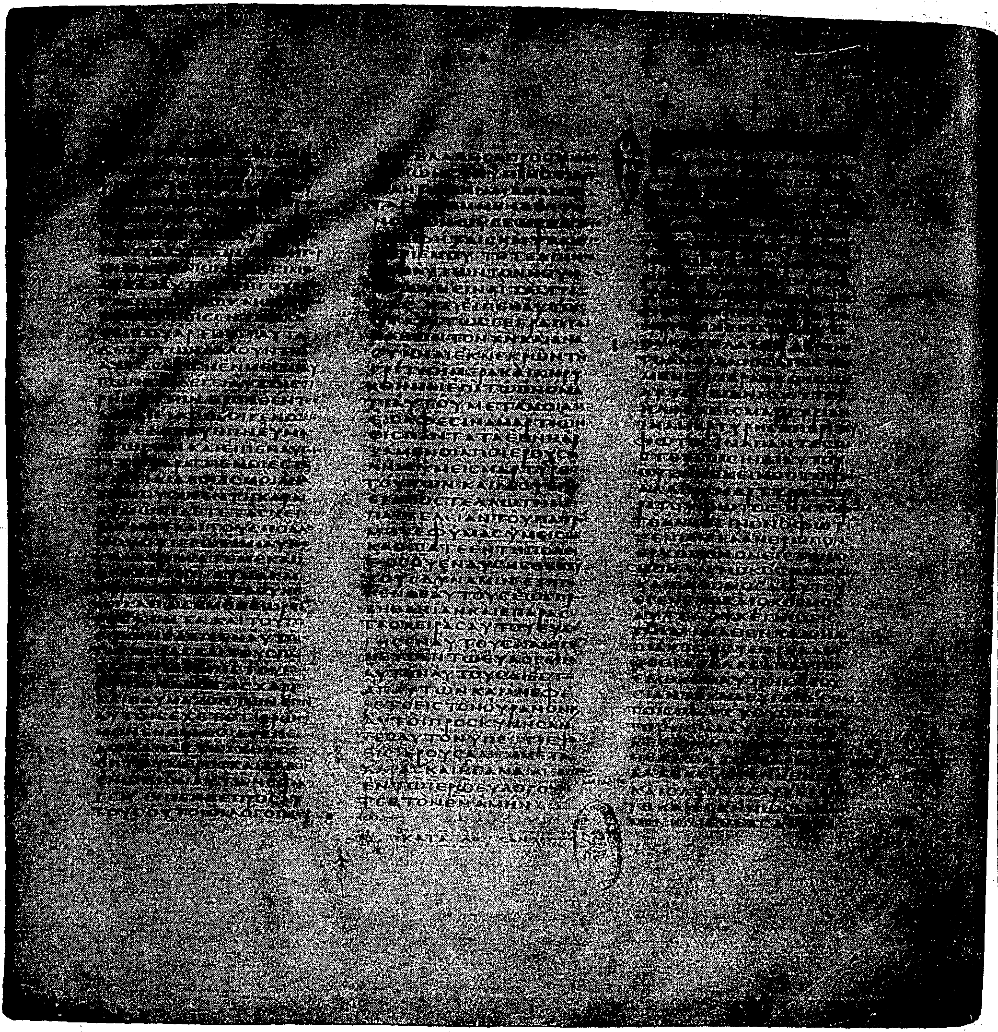
Papyrusfragment aus dem 3. Jahrhundert.
(S. 44.)



Mt 1, 1—12.

Tafel 2.

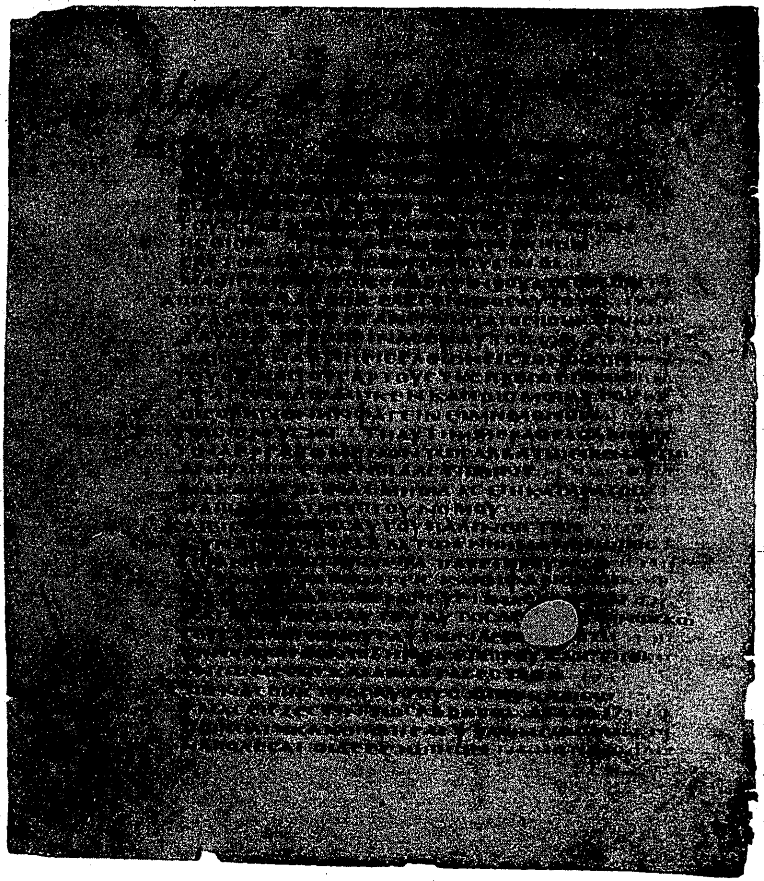
Codex Vaticanus.
(S. 45.)



Lk 24, 33 ff. Lk 24, 44 ff. Jo 1, 1 ff.

Tafel 3.

Codex Cantabrigiensis.
(S. 46)

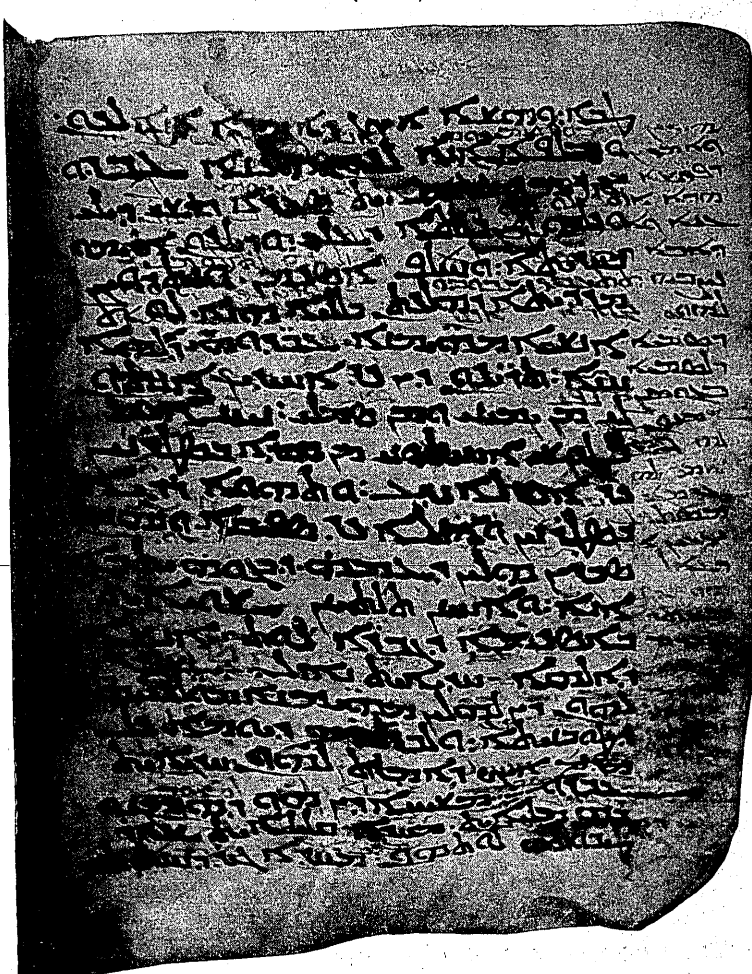


Lk 5, 38 ff. (hinter 6, 4 ein außerkanonisches Herrenwort: Zeile 16—20).

Tafel 4.

Syrus Sinaiticus.

(S. 51.)



Mt. 15, 12—27.